الجمع بين المعقول والمنقول
لابن تيمية الحراني
الحنبلي

٧٤٧

1

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 586

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقفي عنه

٧٢٧

Mikrofilm Arşivi
No. 1421

هو

الله حسبي وبه ثقتي

هذا كتاب لابن تيمية من اعلام علماء الحنابلة المتفرد فيما بينهم باقاويل وآراء
وصاحب الوقايع المعروفة في عصره مع الفضلاء والامراء وضعه في الموافقة
بين المعقول والمنقول خالف فيه جمهور المتكلمين والاصوليين من اهل السنة
وغيرهم من الفرق الاسلامية موردًا عليهم عجايب ايرادات تدل على كمال تضلعه
في العلوم وغرايب اشكالات تشهد بعلو كعبه في الفنون ضلل فيه كثيرًا
من كبار الائمة ونسب جمًّا غفيرًا الى الزندقة من مشاهير عرفاء الامة لكنه يظهر
للناظر فيه ان الرجل على علاته كيف كان تبحره في العلوم واقتداره على الزام
الخصوم مع ما يستفيد منه فوائد لا يستغني عن اقتنائها الطالب ولا ينثني عن
اصطيادها من هو في اقتناص الشوارد راغب وهو رحمه الله على ما ذكروه
في طبقات الحنابلة تقي الدين ابو العباس احمد بن المفتي شهاب الدين
عبد الحليم بن شيخ الاسلام مجد الدين ابي البركات عبد السلام بن عبد الله
ابن ابي القسم بن تيمية الحنبلي ولد بحران يوم الاثنين عاشر ربيع الاول سنة احدى
وستين وستمائة وتوفي ليلة الاثنين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة
معتقلا بقلعة دمشق ولكن هذه النسخة قد ملكناها هكذا ساقطة منها كراستان
او اقل من اخرها ومن الاول اوان ولايتنا بحلب الشهباء سنة تسع وستين
ومائة والف فلعل الله يوفقنا للاتمام بجاه النبي عليه الصلاة
والسلام واله واصحابه الكرام كتبه الفقير الى آلاء ربه
ذي المواهب محمد المدعو بابن الوزراء بالكرام
زوده الله بالذخاير
والرغايب
آمين

الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن ان تكون الا لنه باطلة وحينئذ فلو تعارض
دليلان واحدهما يناقض مدلول الاخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال
بل كل ما نعتقد تعارضه من الدلائل التي نعتقد انها قطعية فلا بد من ان
يكون الدليلان او احدهما غير قطعي او لا يكون مدلولاهما متناقضين فاما مع
تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين وان كان احد الدليلين
المتعارضين قطعيا دون الاخر فانه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء كان هو
السمعي او العقلي فان الظن لا يرفع اليقين واما ان كانا جميعا ظنيين فانه
يصار الى طلب ترجيح احدهما على الاخر فايهما ترجح كان هو المقدم سواء كان
سمعيا او عقليا وهذا الذي ذكرناه بين واضح متفق عليه بين العقلاء من
حيث الجملة وبه يتبين ان اثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم
بتقديم العقلي معلوم الفساد بالضرورة وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء وحينئذ
فنقول الجواب من وجوه احدها ان قوله اذا تعارض العقل والنقل
فاما ان يريد به القطعيين فلا نسلم امكان التعارض حينئذ واما ان يريد
به الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقا واما ان يريد به ما احدهما قطعي
فالقطعي هو المقدم مطلقا واذا قدر ان العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه
قطعيا لا لكونه عقليا فعلم ان تقديم العقلي مطلقا ~~لكونه~~ وجعل جهة الترجيح
كونه عقليا خطأ الوجه الثاني ان يقال لا نسلم انحصار القسمة فيما
ذكرته من الاقسام الاربعة اذ من الممكن ان يقال يقدم العقلي تارة والسمعي
اخرى فايهما كان قطعيا قدم وان كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض
وان كانا ظنيين فالراجح هو المقدم فدعوى المدعي انه لا بد من تقديم العقلي مطلقا
او السمعي مطلقا او الجمع بين النقيضين او رفع النقيضين دعوى باطلة
بل هنا قسم ليس من الاقسام كما ذكرناه بل هو الحق الذي لا ريب فيه
الوجه الثالث قوله ان قدمنا النقل كان ذلك طعنا في اصله الذي
هو العقل فيكون طعنا فيه غير مسلم وذلك لان قوله ان العقل اصل للنقل
اما ان يريد به انه اصل في ثبوته في نفس الامر او اصل في علمنا بصحته والاول

لا يقوله عاقل فان ما هو ثابت في نفس الامر بالسمع او بغيره هو ثابت سوآء
علمنا بالعقل او بغير العقل ثبوته او لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا غيره اذ عدم العلم
ليس علما بالعدم وعدم علمنا بالحقايق لا ينفي ثبوتها في انفسها فما اخبر به الصادق
المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الامر سوا علمنا صدقه او لم نعلمه
ومن ارسله الله تعالى الى الناس فهو رسوله سوا علم الناس انه رسول او لم يعلموا
وما اخبر به فهو حق وان لم يصدقه الناس وما امر به عن الله فالله امر به
وان لم يطعه الناس فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت
ما اخبر به في نفس الامر ليس موقوفا على وجودنا فضلا عن ان يكون موقوفا على
عقولنا او على الادلة التي نعلمها بعقولنا وهذا كما ان وجود الرب تعالى
وما يستحقه من الاسماء والصفات ثابت في نفس الامر سوا علمناه او لم نعلمه
فتبين بذلك ان العقل ليس اصلا لثبوت الشرع في نفسه ولا معطيا له صفة
لم تكن له ولا مفيدا له صفة كمال اذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم
تابع له ليس مؤثرا فيه فان العلم نوعان احدهما العملي وهو ما كان شرطا
في حصول المعلوم كتصورنا لما نريد ان نفعله فالمعلوم هنا متوقف على العلم
به محتاج اليه والثاني العلم الخبري النظري وهو ما كان المعلوم غير
مفتقر في وجوده الى العلم به كعلمنا بوحدانية الله تعالى واسمايه وصفاته
وصدق رسله وبملايكته وكتبه وغير ذلك فان هذه المعلومات ثابتة سوا
علمناها او لم نعلمها فهي مستغنية عن علمنا بها والشرع مع العقل هو من هذا
الباب فان الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه سوا علمناه بعقلنا او لم
نعلمه فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا لكن نحن محتاجون اليه
والى ان نعلمه بعقولنا فان العقل اذا علم ما عليه الشرع في نفسه صار عالما
به وبما تضمنه من الامور التي يحتاج اليها في دنياه واخرته وانتفع بعلمه به
واعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا
واما ان اراد ان العقل اصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته
وهذا هو الذي اراده فيقال له اتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا ام العلوم

التي استفدناها بتلك الغريزة اما الاول فلم ترده ويمتنع ان تريده لان تلك
الغريزة ليست علما يتصور ان يعارض النقل وهي شرط في كل علم عقلي
او سمعي كالحياة وما كان شرطا في الشي امتنع ان يكون منافيا له فالحياة
والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها فامتنع ان تكون منافية لها
وهي ايضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وان لم تكن علما فيمتنع ان
تكون منافية له ومعارضة له وان اردت بالعقل الذي دليل السمع المعرفة
الحاصلة بالعقل فيقال لك من المعلوم انه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون
اصلا للسمع ودليلا على صحته فان المعارف العقلية اكثر من ان تحصر
والعلم بصحة السمع غايته ان يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
وليس كل العلوم العقلية يعرف بها يعلم بها صدق الرسول بل ذلك يعلم بما به
يعلم ان الله ارسله مثل اثبات الصانع وتصديقه للرسول بالايات وامثال ذلك
واذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات اصلا للنقل لا بمعنى توقف العلم
بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من
متكلمة الاثبات او اكثرهم كالاشعري في احد قوليه وكثير من اصحابه او
اكثرهم كالاستاذ ابي المعالي ومن بعده ومن وافقهم الذين يقولون العلم
بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم
ضروري فحينيذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة
متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع وحينيذ فاذا كان
المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحته عليه لم يكن القدح فيه
قدحا في اصل السمع وهذا بين واضح وليس القدح في بعض العقليات قدحا
في جميعها كما انه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ولا يلزم من صحة
بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها
وحينيذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تنبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها
من المعقولات ولا من فساد هذه فساد تلك فثبت انه لا يلزم من تقديم
السمع على ما يقال انه معقول في الجملة القدح في اصله فقد تبين بهذه

الوجوه الثلثة فساد المقدمات الثلث التي بنوا عليها تقديم ارائهم على كلام الله
ورسوله ثم نذكر وجوها اخرى لبيان فساد هذا الاصل الذي يتوسل به
اهل الالحاد الى رد ما قاله الله ورسوله فنقول الوجه الرابع ان يقال
العقل اما ان يكون عالما بصدق الرسول وثبوت ما اخبر به في نفس الامر
واما ان لا يكون عالما بذلك فان لم يكن عالما امتنع التعارض عنده اذا كان
المعقول معلوما له لان المعلوم لا يعارضه المجهول وان لم يكن المعقول معلوما
له لم يتعارض مجهولان وان كان عالما بصدق الرسول امتنع مع هذا ان لا يعلم
ثبوت ما اخبر به في نفس الامر غايته ان يقول هذا لم يخبر به والكلام هو فيما علم
اخبر به بل اذا علم ان الرسول اخبر بكذا فهل يمكنه مع علمه بصدقه فيما
اخبر وعلمه انه اخبر بكذا ان يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبر ام يكون علمه
بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا كما تلزم ساير العلوم لزوما ضروريا
لمقدماتها واذا كان كذلك فاذا قيل له في مثل هذا لا تعتقد ثبوت ما علمت
انه اخبر به لان هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به انه صادق كان حقيقة
الكلام لا تصدقه في هذا الخبر لان تصديقه يستلزم عدم تصديقه فيقول
وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور فاذا قيل لا تصدقه لئلا
يلزم ان لا تصدقه كان كما لو قيل كذبه لئلا يلزم ان تكذبه فيكون المنهي عنه
هو المخوف المحذور من فعل المنهي عنه والمامور به هو المحذور من ترك
المامور به فيكون واقعا في المنهي عنه سوا اطاع او عصى ويكون تاركا
للمامور به سوا اطاع او عصى ويكون وقوعه في المحذور على تقدير الطاعة
اعجل واشق منه على تقدير المعصية والمنهي عنه هذا التقدير هو التصديق
والمامور به هو التكذيب وحينئذ فلا يجوز النهي عنه سوا كان محذورا او لم
يكن فانه ان لم يكن محذورا لم يجز النهي عنه وان كان محذورا فلا بد منه
على التقديرين فلا فايدة في النهي عنه بل اذا كان عدم التصديق هو المحذور كان
طلبه ابتداء اقبح من طلب غيره لئلا يفضي اليه فان من امر بالزنا كان امره
به اقبح من ان يامر بالخلوة المفضية الى الزنا فهكذا حال من امر الناس ان لا

يصدقوا الرسول فيما علموا انه اخبر به بعد علمهم انه رسول الله صلى الله
عليه وسلم لئلا يفضي تصديقهم له الى عدم تصديقهم له بل اذا قيل له لا تصدقه
في هذا كان امره له بما يناقض ما علم به صدقه فكان امرا له بما يوجب
ان لا يثق بشي من خبره فانه متى جوز كذبه او غلطه في خبر جوز ذلك في
غيره ولهذا آل الامر بمن سلك هذه الطريق الى انهم لا يستفيدون من
جهة الرسول شيا من الامور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وافعاله
بل وباليوم الاخر عند بعضهم لاعتقادهم ان هذه فيها ما يرد تكذيبه وتاويله
وما لا يرد وليس لهم قانون يرجعون اليه في هذا من جهة الرسالة بل هذا
يقول لما اثبته عقلك فاثبته والا فلا وهذا يقول ما اثبته كشفك فاثبته
والا فلا فصار وجود النبي صلى الله عليه وسلم عندهم كعدمه في المطالب
الالهية وعلم الربوبية بل وجوده على قولهم اضر من عدمه لانهم لم يستفيدوا
من جهته شيا واحتاجوا الى ان يدفعوا ما جاء به اما بتكذيب واما
بتفويض واما بتاويل وقد بسط هذا في غير هذا الموضع فان قالوا لا يتصور
ان يعلم انه اخبر بما ينافي العقل فانه منزه عن ذلك وهو ممتنع عليه قيل
لهم فهذا اقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمعي فان قالوا
انما اردنا معارضة ما يظن انه دليل وليس بدليل اصلا او يكون دليلا
ظنيا لتطرق الظن الى بعض مقدماته اما في الاسناد واما في المتن كامكان
كذب المخبر او غلطه وامكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا قيل اذا فسرتم
الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الامر بل اعتقاد دلالته جهل او بما
يظن انه دليل وليس بدليل امكن ان يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع
بما ليس بدليل في نفس الامر بل اعتقاد دلالته جهل او بما يظن انه دليل
وليس بدليل وحينيذ فمثل هذا وان سماه اصحابه براهين عقلية او قواطع
عقلية وهو ليس بدليل في نفس الامر او دلالته ظنية اذا عارض ما هو دليل
سمعي يستحق ان يسمى دليلا لصحة مقدماته وكونها معلومة وجب تقديم الدليل
السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء فقد تبين انهم باي شي فسروا جنس

الدليل الذي يرجحه امكن تفسير الجنس الاخر بنظيره وترجيحه كما يرجحه وهذا
لا ينتهي وضعوا وضعا فاسدا حيث قدموا اما لا يستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا
وتبين بذلك ان تقديم الجنس على الجنس باطل بل الواجب ان ينظر في عين الدليلين
المتعارضين فيقدم ما هو القطعي منهما او الراجح ان كانا ظنيين سوا كان هو
السمعي او العقلي ويبطل هذا الاصل الذي هو ذريعة الى الالحاد

الوجه الخامس انه اذا علم صحة السمع وان ما اخبر به الرسول فهو حق فاما ان
نعلم انه اخبر بمحل النزاع او نظن انه اخبر به او لا نعلم ولا نظن فان علم انه اخبر
به امتنع ان يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع او غيره فانما علم ثبوته وانتفاوه
لا يجوز ان يقوم دليل يناقض ذلك وان كان مظنونا امكن ان يكون في العقل علم
ينفيه وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن لا لكونه معقولا او مسموعا
بل لكونه علما كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل وان كان الذي
عارضه من العقل ظنيا فان تكافا وقف الامر والا قدم الراجح وان لم يكن في
السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ فتبين ان الجزم بتقديم العقل مطلقا
خطا وضلال

الوجه السادس ان يقال اذا تعارض الشرع والعقل
وجب تقديم الشرع لان العقل مصدق للشرع في كل ما اخبر به والشرع لم
يصدق العقل في كل ما اخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به
العقل ومعلوم ان هذا اذا قيل كان اوجه من قولهم كما قال بعضهم
كما قال بعضهم يكفيك من العقل ان يعلمك صدق الرسول ومعاني
كلامه وقال بعضهم العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه لان العقل
دل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما اخبر وطاعته فيما
امر والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة وهذا كما ان
العامي اذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبين انه عالم مفت ثم اختلف العامي
الدال والمفتي وجب على المستفتي ان يقدم قول المفتي فاذا قال له العامي
انا الاصل في علمك بانه مفت فاذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت
في الاصل الذي علمت انه مفت قال له المستفتي انت لما شهدت بانه مفت

ودللت على ذلك شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك كما شهد به دليلك
وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم اني اوافقك في اعيان المسايل
وخطاوك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو اعلم منك لا يستلزم خطاوك
في علمك بانه مفت وانت اذا علمت انه مفت باجتهاد واستدلال ثم
خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطيا في الاجتهاد والاستدلال
الذي خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله وان لم تكن مخطيا في
الاجتهاد الذي به علمت انه عالم مفت يجب عليك تقليده هذا مع علمه بان
المفتي يجوز عليه الخطا والعقل يعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم
في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطا فتقديمه قول المعصوم على ما خالفه
من استدلاله العقلي اولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي خالفه
وكذلك ايضا اذا علم الناس وشهدوا ان فلانا خبير بالطب او بالقيافة او الخرص
او تقويم السلع ونحو ذلك وثبت عند الحاكم انه عالم بذلك دونهم او انه
اعلم منهم بذلك ثم نازع الشهود الشاهدون لاهل العلم بالطب والقيافة
والخرص والتقويم اهل العلم بذلك وجب تقديم قول اهل العلم بالطب والقيافة
والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم وان قالوا نحن زكينا
هولا وباقوالنا ثبتت اهليتهم فالرجوع في محل النزاع اليهم دوننا يقدح
في الاصل الذي به ثبت قولهم كما قال بعض الناس ان العقل مزكي
الشرع ومعدله فاذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدله
فيكون قدحا فيه قيل لهم انتم شهدتم بما علمتم من انه من اهل العلم بالطب
او التقويم او الخرص او القيافة ونحو ذلك وان قوله في ذلك مقبول دون قولكم
فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسايل لكان ذلك قدحا في شهادتكم
وعلمكم بانه اعلم منكم بهذه الامور واخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله
دون اقوالكم في ذلك اذ يمكن اصابتكم في قولكم هو اعلم منا وخطاوكم في
قولكم نحن اعلم ممن هو اعلم منا فيما تنازعنا فيه من المسايل التي هو اعلم بها منا
بل خطاوكم في هذا ظاهر والانسان قد يعلم ان هذا اعلم منه بالصناعات

كالحراثة والنساجة والبنا والخياطة وغير ذلك من الصناعات وان لم يكن
عالما بتفاصيل تلك الصناعة فاذا نازع هو وذلك الذي هو اعلم منه لم يكن تقديم
قوله لا علم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به انه اعلم منه ومن المعلوم ان مباينة
الرسول صلى الله عليه وسلم لذوي العقول اعظم من مباينة اهل العلم بالصناعات
العملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم
لساير الناس فان من الناس من يمكنه ان يصير عالما بتلك الصناعات العملية
والعلمية كعلم اربابها بها ولا يمكن من لم يجعله الله تعالى رسولا الى الناس ان
يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا الى الناس فان النبوة لا تنال بالاجتهاد
كما هو مذهب اهل الملل وعلى قول من يجعلها مكتسبة من اهل الالحاد من
المتفلسفة وغيرهم فانما عندهم اصعب الامور فالوصول اليها اصعب بكثير
من الوصول الى العلم بالصناعات والعلوم العقلية واذا كان الامر كذلك
فاذا علم الانسان بالعقل ان هذا رسول الله وعلم انه اخبر بشي ووجد في عقله ما
ينازعه في خبره كان عقله يوجب عليه ان يسلم مورد النزاع الى من هو اعلم به
منه وان لا يقدم رايه على قوله ويعلم ان عقله قاصر بالنسبة اليه وانه اعلم
بالله تعالى واسمايه وصفاته واليوم الاخر منه وان التفاوت الذي بينهما
في العلم بذلك اعظم من التفاوت الذي بين العامة واهل الطب فاذا كان
عقله يوجب ان ينقاد لطبيب يهودي فيما يخبره به من مقدرات من الاغذية
والاشربة والاضمدة والمسهلات واستعمالها على وجه مخصوص مع ما في ذلك
من الكلفة والالم لظنه ان هذا اعلم بهذا مني واني اذا صدقته كان ذلك
اقرب الى حصول الشفاء لي مع علمه بان الطبيب يخطي كثيرا وان كثيرا من
الناس لا يشفي بما يصفه الطبيب بل يكون استعماله لما يصفه سببا في هلاكه
ومع هذا فهو يقبل قوله ويقلده وان كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه
فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلوة والسلم والرسل صادقون مصدوقون
لا يجوز ان يكون خبرهم على خلاف ما اخبروا به قط والذين يعارضون اقوالهم
بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه الا ذو الجلال فكيف يجوز

ان يعارض ما لم يخط قط بما لم يصب في معارضته له قط فان قيل فالشهود اذا عدلوا
شخصا ثم عاد ذلك المعدل كذبهم كان تصديقه في جرحهم جرحا في طريق
تعديله قيل ليس هذا وزانه مسلتنا فان المعدل اما ان يقول هم فساق لا يجوز
قبول شهادتهم واما ان يقول هم في هذه الشهادة المعينة اخطاوا وكذبوا فان
جرحهم مطلقا كان نظير هذا ان يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل
مطلقا وليس الامر كذلك فان الادلة الشرعية لا تقدح في جنس الادلة العقلية
واما اذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه وقال انهم اخطاوا فيها
فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلا فان المزكي للشاهد ليس من شرطه ان لا
يغلط ولا يلزم من خطايه في شهادة معينة خطاوه في تعديل من عدله وفي غير
ذلك من الشهادات واذا قال المعدل المزكي في بعض شهادات معدله
ومزكيه قد اخطا فيما لم يضره هذا باتفاق العقلاء بل الشاهد العدل قد ترد
شهادته لكونه خصما او ظنينا لعداوة او غيرها وان لم يقدح ذلك في ساير
شهاداته فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل
لكونه خصما او ظنينا لم يقدح ذلك في شهادة الاخر وعدالته فالشرع
اذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك الى الخطا والغلط
لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ولا في شهادته له بانه صادق مصدوق
ولو قال المعدل ان الذي عدلني كذب في هذه الشهادة المعينة فهذا
ايضا ليس نظيرا لتعارض العقل والسمع فان الادلة السمعية لا تدل على
ان اهل العقول الذين حصلت لهم شبه خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب
في ذلك وهب ان الشخص الواحد والطايفة المعينة قد تتعمد الكذب لكن جنس
الادلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب وايضا فالشاهد اذا صرح بتكذيب
معدليه لم يكن تكذيب المعدل لمن عدله في قضية معينة مستلزما للقدح في
تعديله لانه يقول كان عدلا حين زكاني ثم طرا عليه الفسق فصار يكذب
بعد ذلك ولا ريب ان العدول اذا عدلوا شخصا ثم حدث ما اوجب فسقهم
لم يكن ذلك قادحا في تعديلهم الماضي كما لا يكون قادحا في غير ذلك

او ظنينا

من شهادة انصم فتبين ان تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا البين فيه حجة على
تقديم اراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه وايضا فاذا سلم ان هذا نظير
تعارض الشرع والعقل فيقال من المعلوم ان الحاكم اذا سمع جرح المعدل وتكذيبه
لمن عدله في بعض ما اخبر به لم يكن ذلك مقتضيا لتقديم قول الذين زكوه بل
يجوز ان يكونوا صادقين في تعديله كاذبين فيما كذبهم فيه ويجوز ان يكونوا
كاذبين في تعديله وفي هذا ويجوز ان يكونوا في تعديله صادقين وفي هذا سوا
كانوا متعمدين للكذب او مخطئين وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له
الامر لا يرد قول الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم فلو كان هذا وزان
تعارض العقل والسمع والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم
العقل هـ الوجه السابع ان يقال تقديم المعقول على الادلة الشرعية
ممتنع متناقض واما تقديم الادلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف فوجب
الثاني دون الاول وذلك لان كون الشي معلوما بالعقل او غير معلوم بالعقل
ليس هو صفة لازمة لشي من الاشياء بل هو من الامور النسبية الاضافية فان
زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله وقد يعلم الانسان في حال بعقله ما
ما يجهله في وقت اخر والمسايل التي يقال انه قد تعارض فيها الشرع والعقل
جميعها مما اضطرب فيها العقلا ولم يتفقوا فيها على ان موجب العقل كذا بل
كل من العقلاء يقول ان العقل اثبت او اوجب او سوغ ما يقول الاخر
ان العقل نفاه او احاله او منع منه بل قد آل الامر بينهم الى التنازع فيما يقولون
انه من العلوم الضرورية فيقول هذا نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول
الاخر انه غير معلوم بالضرورة العقلية كما يقول اكثر العقلاء نحن نعلم
بالضرورة العقلية امتناع رؤية مري من غير معاينة ومقابلة ويقول
طايفة من العقلاء ان ذلك ممكن ويقول اكثر العقلاء انا نعلم ان حدوث
حادث بلا سبب حادث ممتنع ويقول طايفة من العقلاء ان ذلك ممكن
ويقول اكثر العقلاء ان كون الموصوف عالما بلا علم قادرا بلا قدرة حيا
بلا حياة ممتنع في ضرورة العقل واخرون ينازعون في ذلك ويقول اكثر العقلاء

ان كون العقل والعاقل والمعقول والعشق والعاشق والمعشوق والوجود
والوجوب والعناية امرا واحدا ممتنع في ضرورة العقل واخرون ينازعون في
ذلك ويقول جمهور العقلاء ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن وقديم
ومحدث وان لفظ الوجود يعمهما ويتناولهما وان هذا معلوم بضرورة العقل ومن
ومن الناس من ينازع في ذلك ويقول جمهور العقلاء ان حدوث الاصوات
المسموعة من العبد امر معلوم بضرورة العقل ومن الناس من نازع في ذلك
وجمهور العقلاء يقولون اثبات موجودين ليس احدهما مباينا للاخر ولا داخلا
فيه او اثبات موجود ليس داخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة
العقل ومن الناس من نازع في ذلك وجمهور العقلاء يقولون ان كون نفس
الانسان العالمة بالامور العامة الكلية والامور الخاصة الجزيية معلوم
بضرورة العقل ومن الناس من نازع في ذلك وهذا باب واسع فلو قيل بتقديم
العقل على الشرع وليست العقول شيا واحدا بينا بنفسه ولا عليه دليل
معلوم للناس بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب لوجب ان يحال الناس
على شي لا سبيل الى ثبوته ولا معرفته ولا اتفاق الناس عليه واما الشرع فهو
قول الصادق وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف احوال الناس والعلم
بذلك ممكن ورد الناس اليه ممكن ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع الى
الكتاب والسنة كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول ان كنتم
تومنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا فامر الله تعالى المومنين
عند التنازع بالرد الى الله والرسول وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو
الواجب اذ لو ردوا الى غير ذلك من عقول الرجال واراييهم ومقاييسهم
وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد الا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابا
ولذلك قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
فانزل الله الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه اذ لا يمكن الحكم بين الناس

في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق لا بكتاب منزل من السماء ولا ريب
أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره
ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل
المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط وقد تأملت ذلك في عامة
ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات
فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع
وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل
القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه
سمع قط بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة
فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه
صريح المعقول ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات
العقول فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته والكلام
في هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه فإن أدلة نفاة الصفات
والقدر إذا تدبرها العاقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلي علم
بالعقل فسادها وثبوت نقيضها كما بيناه في غير هذا الموضع الوجه الثامن
أن يقال المسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل
البينة المعروفة بصريح العقل والسمع كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات
الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى
الله عليه وسلم شيئا من هذا الجنس ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع
يعلم أهل النقل أنه كذب أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع
فالأول مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد بن سلمة
وقالوا إنه كذبه بعض أهل البدع واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي
وقالوا إنه رمي به بعض أهل الحديث ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا وهو
الذي يقال في متنه إنه خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك
العرق تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين وكذلك حديث نزوله

عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق ومصافحته للركبان ومعانقته
للمشاة وأمثال ذلك فهي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم فلا يجوز
أن يدخل ذلك وأمثاله في الأدلة الشرعية والثاني مثل الحديث الذي في
الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يقول الله عز وجل عبدي مرضت
فلم تعدني فيقول رب كيف أعودك وأنت رب العالمين فيقول أما علمت أن عبدي فلانا
مرض فلو عدته لوجدتني عنده عبدي جعت فلم تطعمني فيقول رب كيف
أطعمك وأنت رب العالمين فيقول أما علمت أن عبدي فلانا جاع فلو أطعمته
لوجدت ذلك عندي فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول إن دلالة هذا الحديث
مخالفة لعقل ولا لسمع إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق
سبحانه وتعالى ومن قال هذا فقد كذب على الحديث ومن قال إن هذا
ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب فإن الحديث قد فسره المتكلم
به وبين مراده بيانا أزال به كل شبهة وبين فيه أن العبد هو الذي يجوع ويأكل ويمرض
ويعوده العواد وأن الله سبحانه وتعالى لم يأكل ولم يعد بل غير هذا الباب من
الأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة كما يروى مرفوعا أنه من
صلى ركعتين يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له أجر سبعين
نبيا ونحو ذلك هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة ولا نعلم حديثا
واحدا يخالف العقل والسمع الصحيح إلا وهو عند أهل الحديث ضعيف بل موضوع
بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون
على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ولا يعلم عن النبي صلى الله
عليه وسلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما
بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم
إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما
يعلم نقيضه بالإجماع فألا يوجد فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ولكن عامة موارد التعارض
هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله
وصفاته وأفعاله وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش

والكرسي وعامة ذلك من انباء الغيب التي تقصر عقول اكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها
بمجرد رايهم ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رايهم اما مختلفين
متنازعين واما حيارى متهوكين وغالبهم يرى ان امامه احذق في ذلك منه
ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لايمتهم فيما يقولون انه من العقليات
المعلومة بصريح العقل فتجد اتباع ارسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من
المنطقيات والطبيعيات والالهيات مع ان كثيرا منهم قد يرى بعقله
نقيض ما قاله ارسطو وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته او ينسب النقص
في الفهم الى نفسه مع انه يعلم ان اهل العقل المنصفون بصريح العقل ان في المنطق
من الخطاء البين ما لا ريب فيه كما ذكر في غير هذا الموضع واما كلامه وكلام
اتباعه كالاسكندر الافروديسي وبرقلس وتامسطيوس والفارابي
وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وامثالهم في الالهيات
فما فيه من الخطاء الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني ادم بل في كلامهم
من التناقض ما لا يكاد يستقصى وكذلك اتباع رؤس المقالات التي ذهب
اليها من ذهب من اهل القبلة وان كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب
والسنة واجماع سلف الامة ففيها ايضا من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه
الا الله كاتباع ابي الهذيل العلاف وابي اسحق النظام وابي القسم الكعبي وابي
هاشم وابي علي وابي الحسين البصري وامثالهم وكذلك اتباع من هو اقرب
الى السنة من هولاء كاتباع حسين النجار وضرار بن عمرو ومثل ابي عيسى محمد بن
عيسى برغوث الذي ناظر احمد ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي
وكذلك اتباع متكلمي اهل الاثبات كاتباع ابي محمد عبد الله بن سعيد
ابن كلاب وابي محمد عبد الله بن كرام وابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري
وغيرهم بل هذا موجود في كلام اتباع ايمة الفقهاء وايمة شيوخ العبادة
كاصحاب ابي حنيفة وملك والشافعي واحمد وغيرهم تجد احدهم دايما في
كلامهم ما يراه باطلا وهو يتوقف في رد ذلك لاعتقاده ان امامه اكمل
منه عقلا وعلما ودينا هذا مع علم كل من هولاء ان متبوعه ليس معصوم

g

وان الخطاء جائز عليه ولا تجد احدا من هولاء يقول اذا تعارض قولي وقول
متبوعي قدمت قولي مطلقا لكنه اذا تبين له احيانا ان الحق في نقيض قول
متبوعه او ان نقيضه ارجح منه قدمه لاعتقاده ان الخطاء جائز عليه فكيف
يجوز ان يقال ان في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم
زيد وعمرو بعقله انه باطل وان يكون كل من اشتبه عليه شي مما اخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم قدم رايه على نص الرسول في انباء الغيب التي ضل فيها عامة
من دخل فيها بمجرد رايه بدون الاستمداد بهدى الله والاستضاءة بنور الله الذي
ارسل به رسله وانزل به كتبه مع علم كل احد بقصوره وتقصيره في هذا الباب
وبما وقع فيه من اصحابه وغير اصحابه من الاضطراب ففي الجملة النصوص الثابتة
في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط ولا يعارضها الا ما فيه اشتباه
واضطراب وما علم انه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم انه
حق بل نقول قولا عاما كليا ان النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم
لم يعارضها قط صريح معقول فضلا عن ان يكون مقدما عليها وانما الذي يعارضها
شبه وخيالات مبناها على معاني متشابهة والفاظ مجملة فمتى وقع الاستفسار
والبيان ظهر ان ما عارضها شبه سوفسطائية لا براهين عقلية ومما يوضح هذا
الوجه التاسع وهو ان نقول القول بتقديم الانسان لمعقوله على النصوص
النبوية قول لا ينضبط وذلك ان اهل الكلام والفلسفة الخائضين
المتنازعين فيما يسمونه عقليات كل منهم يقول انه يعلم بضرورة العقل او بنظره
ما يدعي الاخر ان المعلوم بضرورة العقل او نظره نقيضه وهذا من حيث الجملة
معلوم فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون ان اصلهم المتضمن في
الصفات والتكذيب بالقدر الذي يسمونه التوحيد والعدل معلوم بالادلة
العقلية القطعية ومخالفوهم من اهل الاثبات يقولون ان نقيض ذلك معلوم
بالادلة العقلية القطعية بل الطايفتان ومن ضاهاهما يقولون ان الكلام
المحض ما امكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع كمسئلة الروية والكلام
وخلق الافعال وهذا هو الذي يجعلونه قطعيا ويوثمون المخالف فيه وكل

من طايفتي النفي والاثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على
كثير من الناس وهذا يقول ان العقل الصريح دل على النفي والآخر يقول
العقل الصريح دل على الاثبات وهم متنازعون في المسايل التي دلت عليها
النصوص كمسايل الصفات والقدر واما المسايل المولدة كالجوهر الفرد
وتماثل الاجسام وبقاء الاعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول
استقصاوه وكل منهم يدعي فيما القطع العقلي ثم كل من كان عن السنة
ابعد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم اعظم فالمعتزلة اكثر اختلافا
من متكلمة اهل الاثبات وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما
يطول ذكره والبصريون اقرب الى السنة والاثبات من البغداديين ولهذا
كان البصريون يثبتون كون الباري سميعا بصيرا مع كونه حيا عليما قديرا ويثبتون
له الارادة ولا يوجبون الاصلح ويثبتون خبر الواحد والقياس ولا يوثمون المجتهدين
وغير ذلك ثم بين المشايخية والحسينية اتباع ابي الحسين البصري من التنازع ما
هو معروف واما الشيعة فاعظم تفرقا واختلافا من المعتزلة لكونهم ابعد
عن السنة منهم حتى قيل انهم يبلغون ثنتين وسبعين فرقة واما الفلاسفة
فلا يجمعهم جامع بل هم اعظم اختلافا من جميع طوايف المسلمين واليهود
والنصارى والفلسفة التي ذهب اليها الفارابي وابن سينا انما هي فلسفة المشايين
اتباع ارسطو صاحب التعاليم وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول
وصفه ثم بين اتباعه من الخلاف ما يطول وصفه واما سائر طوايف الفلاسفة
فلو حكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان اعظم من اختلاف كل طايفة من
طوايف اهل القبلة والهيئة علم رياضي حسابي هو من اصح علومهم فاذا كان هذا
اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات والمنطق فكيف بالالهيات
واعتبر ذلك بما ذكره ارباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية
كما نقله الاشعري عنهم في كتاب مقالات غير الاسلاميين وما ذكره القاضي ابو
بكر عنهم في كتاب الدقايق فان في ذلك من الخلاف عنهم اضعاف ما ذكره
الشهرستاني وامثاله ممن يحكي مقالاتهم فكلامهم في العلم الرياضي الذي هو اصح

علومهم العقلية وقد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ونفس الكتاب
الذي اتفق عليه جمهورهم وهو كتاب المجسطي لبطليموس فيه قضايا
كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح وفيه قضايا ينازعه غيره فيها وفيه
قضايا مبنية على ارصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب وكذلك
كلامهم في الطبيعيات في الجسم هل هو مركب من المادة والصورة او الاجزاء
التي لا تنقسم او ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا وكثير من حذاق النظار
حار في هذه المسايل حتى اذكيا الطوايف كابي الحسين البصري وابي المعالي
الجويني وابي عبد الله بن الخطيب حاروا في مسألة الجوهر الفرد فتوقفوا فيها
تارة وان كانوا قد يجزمون بها اخرى فان الواحد من هولاء تارة يجزم بالقولين
المتناقضين في كتابين او كتاب واحد وتارة يحار فيها مع دعواهم ان القول
الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض وهذا كثير في مسايل الهيئة
ونحوها من الرياضيات وفي احكام الجسم وغيره من الطبيعيات فما الظن بالعلم
الالهي واساطين الفلسفة يزعمون انهم لا يصلون فيه الى اليقين وانما يتكلمون
فيه بالاولى والاحرى والاخلق واكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة
بل وبالتصوف الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى كما انشد
الشهرستاني في اول كتابه لما قال قد اشار الى من اشارته غنم وطاعته
حتم ان اجمع له من مشكلات الاصول ما اشكل على ذوي العقول ولعله استسمن ذا
ورم ونفخ في غير ضرم ه لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم ه
فلم ار الا واضعا كف حاير على ذقن او قارعا سن نادم ه
وانشد ابو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب اقسام اللذات
لما ذكر ان هذا العلم اشرف العلوم وانه ثلاث مقامات العلم بالذات
والصفات والافعال وعلى كل مقام عقدة فعلم الذات عليه عقدة هل
الوجود هو الماهية وعلم الصفات عليه عقدة هل الصفات زايدة على الذات
ام لا وعلم الافعال عليه عقدة هل الفعل مقارن للذات او متاخر عنها ومن الذي
وصل الى هذا الباب او ذاق من هذا الشراب ثم انشد ه ونه وكه

او زايدة على الماهية

نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تاملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رايتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القران اقرا في الاثبات الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه واقرا في النفي ليس كمثله شي ولا يحيطون به علما هل تعلم له سميا ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي وكان ابن ابي الحديد البغدادي من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة وله اشعار في هذا الباب كقوله

فيك يا اغلوطة الفكر ... حار امري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ... ربحت الا اذى السفر
فلحى الله الالى زعموا ... انك المعروف بالنظر
كذبوا ان الذي ذكروا ... خارج عن قوة البشر

ولهذا تجد ابا حامد مع فرط ذكائه وتالهه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسايل الى الوقف ويحيل في اخر امره على طريقة الكشف وان كان بعد ذلك رجع الى طريقة اهل الحديث ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري والحذاق يعلمون ان تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل الى المطلوب ولهذا انما تبنى على قول النفاة من يسلك هذه الطريق كابن العربي وابن سبعين وصاحب خلع النعلين وابن الفارض والتلمساني وامثالهم وصلوا الى ما يعلم فساده بالعقل والدين مع دعواهم انهم ايمة المحققين ولهذا تجد ابا حامد في مناظرته للفلاسفة انما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة بل هو كما قال نناظرهم يعني مع كلام الاشعري تارة بكلام المعتزلة وتارة بكلام الكرامية وتارة بطريق الواقفة وهذه الطريق هي الغالبة عليه في منتهى كلامه واما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فانما يناظرهم بها من كان خبيرا بها وباقوالهم التي تناقضها فيعلم حينيذ فساد اقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح وهكذا كل

الصابوني(?) يعيب(?) ... الاشراذا(?) كان ... عموي(?) عليه نصبه وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردا على ابي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة سماه تهافت التهافت ومن الذي قال في الالهيات شيا يعتد به وابو الحسن الامدي في كتابه ... هو واقف في المسايل الكبار يرجح الطوايف ويبقى حايرا واقفا والخونجي في اسرار المنطق الذي سماه كتاب كشف الاسرار يقول لما حضره الموت اموت ولم اعرف شيا الا ان الممكن يفتقر الى الواجب ثم قال الافتقار وصف سلبي اموت ولم اعرف شيا حكاه عنه التلمساني وذكر انه سمعه منه وقت الموت

من امعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالاقوال التي تنافيها فانه لا يصل الى اليقين يطمين اليه وانما يفيده الشك والحيرة بل هولاء الفضلاء الحذاق الذين يعتقدون ان النصوص عارضها من معقول لا يبقى معهم ما يجب تقليده تجدهم حيارى في اصول مسايل الالهيات حتى مسالة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة اوجبت ان يتناقض هذا كتناقض الرازي وان يتوقف هذا التوقف كالامدي ويذكرون عدة اقوال يزعمون ان الحق ينحصر فيها وهي كلها باطلة وقد حكي عن طايفة من رؤوس اهل الكلام انهم يقولون بتكافي الادلة وان الادلة تكافات من الجانبين حتى لا يعرف الحق من الباطل ومعلوم ان هذا انما قالوه فيما سلكوه هم من الادلة وحكى لي بعض الاذكياء وكان قد قرا على شخص هو امام مبلده(?) ومن افضل اهل زمانه في الكلام والفلسفة انه قال اتكي على فراشي واضع الملحفة على وجهي واقابل بين ادلة هولاء وادلة هولاء حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شي ولهذا انتهى امره الى كثرة النظر في الهيية لكونه يتبين له فيه من العلم ما لم يتبين له في العلوم الالهية ولهذا تجد كثيرا من هولاء لما لم يتبين له الهدى في طريقه نكص على عقبيه فاشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه او رياسته وماله ونحو ذلك لعدم العلم واليقين الذي يطمين اليه قلبه وينشرح به صدره وفي الحديث الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اخوف ما اخاف عليكم شهوات الغي في بطونكم وفروجكم ومضلات الفتن وهولاء المعرضون عن الطريق السلفية النبوية يجتمع فيهم هذا وهذا اتباع شهوات الغي ومضلات الفتن فيكون فيهم من الضلال والغي بقدر ما خرجوا عن الطريق الذي بعث الله به رسوله ولهذا امرنا ان نقول في كل صلاة اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون وكان السلف يقولون احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل فان فتنتهما فتنة لكل مفتون فكيف اذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب

عن أعيان هؤلاء كفلان وفلان لكان شيئاً كثيراً وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم
أكثر وأكثر وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله فمن أعرض عنه لم يكن مهتدياً
فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه قال الله تعالى لما أهبط
آدم وإبليس قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى
فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا
ونحشره يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً
قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى قال ابن عباس رضي
الله عنهما تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى
في الآخرة ثم قرأ هذه الآية وقوله تعالى ومن أعرض عن ذكري يتناول
الذكر الذي أنزله وهو الهدى الذي جاءت به الرسل كما قال تعالى في آخر
الكلام كذلك أتتك آياتنا فنسيتها أي تركت اتباعها والعمل بما فيها فمن طلب
الهدى بغير القرآن ضل ومن اعتز بغير الله ذل وقد قال تعالى اتبعوا ما أنزل إليكم
من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء وقال تعالى وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وفي حديث علي رضي الله عنه الذي رواه الترمذي
ورواه أبو نعيم من عدة طرق عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
إنها ستكون فتنة قلت فما المخرج منها يا رسول الله قال كتاب الله فيه نبأ
من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار
قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم
وهو الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسن ولا
يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه ولا يشبع منه العلماء من قال به صدق
ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم وهذا
مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن
يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم لم يكن هناك أمر
مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر
عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه والمسلمون يشهدون عليه بذلك فثبت

بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين الذين هم شهداء الله في الأرض أنه
لم يظفر من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه ولا
معرفة يسكن بها قلبه والذين ادعوا في بعض المسائل أن لهم معقولاً صريحاً يناقض
الكتاب قابلهم آخرون من ذوي المعقولات فقالوا إن قول هؤلاء معلوم
بطلانه بصريح المعقول فصار ما يدعى معارضته للكتاب والسنة من
المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة
الأمة وإما بظهور تناقضهم ظهوراً لا ارتياب فيه وإما بمعارضة آخرين
من أهل هذه المعقولات لهم بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات
وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه والناس إذا تنازعوا في المعقول لم
يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة
التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يخالف
الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات وإن كان ذلك قد قالته طائفة
كبيرة لمخالفة طائفة كبيرة لها ولم يبق إلا أن يقال إن كل إنسان له عقل
فيعتمد على عقل نفسه وما وجده معارضاً لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم
من رأيه خالفه وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ومعلوم
أن هذا أكثر ضلالاً واضطراباً فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين
بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه
العقليات ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب بل إما إلى حيرة
وارتياب وإما إلى اختلاف بين الأحزاب فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم
في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات فهذا وأمثاله مما يبين
أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم يعارضه إلا بما هو جهل
بسيط أو جهل مركب فالأول كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى
إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
والثاني كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب
ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له

نوراً فما له من نور واصحاب القران والايمان في نور على نور قال الله تعالى
وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم
صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور وقال
تعالى فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك
هم المفلحون فاهل الجهل البسيط منهم اهل الشك والحيرة من هولاء المعارضين
للكتاب المعرضين عنه واهل الجهل المركب ارباب الاعتقادات الباطلة التي
يزعمون انها عقليات واخرون ممن يعارضهم يقول المناقض لتلك الاقوال
هو العقليات ومعلوم انه حينئذ يجب فساد احد الاعتقادين وكلاهما
والغالب فساد كلا الاعتقادين لما فيهما من الاجمال والاشتباه وان الحق
يكون فيه تفصيل يبين ان مع هولاء حقا وباطلا والحق الذي مع كل منهما هو
الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه والله اعلم الوجه
العاشر ان يعارض دليلهم بنظير ما قالوه فيقال اذا تعارض العقل والنقل
وجب تقديم النقل لان الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ورفعهما رفع للنقيضين
وتقديم العقل ممتنع لان العقل قد دل على صحة السمع ووجوب ما اخبر به
الرسول صلى الله عليه وسلم فلو ابطلنا النقل لكنا قد ابطلنا دلالة العقل
واذا ابطلنا دلالة العقل لم يصلح ان يكون معارضا للنقل لان ما ليس بدليل لا
يصلح لمعارضة شيء من الاشياء فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه
فلا يجوز تقديمه وهذا بين واضح فان العقل هو الذي دل على صدق السمع
وصحته وان خبره مطابق لمخبره فان جاز ان تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان
النقل لزم ان لا يكون العقل دليلا صحيحا واذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز ان
يتبع بحال فضلا عن ان يقدم فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل
بانتفاء لوازمه ومدلوله واذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه والقدح
فيه يمنع دلالته والقدح في دلالته يقدح في معارضته كان تقديمه عند
المعارضة مبطلا للمعارضة فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب واما

تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه ومما يوضح ذلك ان
يقال معارضة العقل لما دل العقل على انه حق دليل على تناقض دلالته
وذلك يوجب فسادها واما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضهما
في نفسها وان لم نعلم صحتها واذا تعارض دليلان احدهما علمنا صحته فساده والاخر
لم نعلم فساده كان تقديم ما لم يعلم فساده اقرب الى الصواب من تقديم ما يعلم
فساده كالشاهد الذي علم انه يصدق ويكذب والشاهد المجهول الذي لم
يعلم كذبه فان تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم
يعلم كذبه لا يجوز فكيف اذا كان الشاهد هو شهد بانه كذب في بعض شهاداته
والعقل اذا صدق السمع في كل ما يخبر به ثم قال انه اخبر بخلاف الحق كان هو قد
شهد للسمع بانه يجب قبوله وشهد له بانه لا يجب قبوله وشهد بان الادلة
السمعية حق وان ما اخبر به السمع فهو حق وشهد انما اخبر به السمع فليس
بحق فكان مثله مثل من شهد لرجل بانه صادق لا يكذب وشهد له بانه قد
كذب فكان هذا قدحا في شهادته مطلقا وتزكيته فلا يجب قبول شهادته
الاولى ولا الثانية فلا يصلح ان يكون معارضا للسمع بحال ولهذا تجدهم اي
الذين يتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب اذ ليس
عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم كما انهم ايضا في نفس المعقول
الذي يعارضون به السمع في اختلاف واضطراب وريب وذلك كله مما
يبين انه ليس في المعقول الصريح ما يمكن ان يكون مقدما على ما جاءت به الرسل
فان قيل نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على ان دلالة السمع المخالفة له
باطلة اما لكذب الناقل عن الرسول او خطايه في النقل واما لعدم دلالة
قوله على ما خالف العقل في محل النزاع قيل هذا معارض بان يقال نحن نستدل
بمخالفة العقل للسمع على ان دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها
فان مقدمات الادلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والتدقيق والاشتباه
والاختلاف والاضطراب ما يوجب ان يكون تطرق الفساد اليها اعظم من
تطرقه الى مقدمات الادلة السمعية ومما يبين ذلك ان يقال دلالة السمع

على مواقع الاجماع مثل دلالته على موارد النزاع فان دلالة السمع على علم الله تعالى
وارادته وقدرته وسمعه وبصره كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه
واستوائه ونحو ذلك وكذلك دلالته على عموم مشيته وقدرته كدلالته
على عموم علمه فالدلالة السمعية لم يردها من ردها لضعف فيها وفي مقدماتها
ولكن لاعتقاده انها تخالف العقل بل كثير من الادلة السمعية التي يردونها
تكون اقوى بكثير من الادلة السمعية التي يقبلونها وذلك لان تلك لم يقبلوها لكون
السمع جاء بها لكن لاعتقادهم ان العقل دل عليها والسمع جعلوه عاضدا
للعقل وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع لم يكن هو عمدتهم ولا اصل
علمهم كما صرح بذلك ايمة هولاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بارائهم واذا
كان كذلك تبين ان ردهم الادلة السمعية المعلومة الصحة لمجرد مخالفة
عقل الواحد منهم او الطائفة منهم او مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز الا ان يبطلوا
الادلة السمعية بالكلية ويقولون انها لا تدل على شي وان اخبار الرسول عما
اخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما اخبر به وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصلح ان
يجعل معارضا والكلام هنا انما هو لمن علم ان الرسول صادق وان ما اخبر
به ثابت وان اخباره لنا بالشي يفيد تصديقنا بثبوت ما اخبر به فمن كان هذا
معلوما له امتنع ان يجعل العقل مقدما على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل نظره
الامر الى ان يجعل الرسول يكذب او يخطي تارة في الخبريات ويصيب او يخطي اخرى
في الطلبيات وهذا تكذيب للرسول وابطال لدلالة السمع وسد لطريق العلم
بما اخبر به الانبياء والمرسلون وتكذيب بالكتاب وبما ارسل الله تعالى به رسله
وغايته اذا احسن المقال ان يجعل الرسول مخبرا بالامور على خلاف حقايقها لاجل
نفع العامة ثم اذا قال ذلك امتنع ان يستدل بخبر الرسول على شي فعاد الامر
جذعا لانه اذا جوز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب وحينئذ
فلا يكون مجرد اخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما اخبر به هذا وان كان
زندقة وكفرا والحادا فهو باطل في نفسه كما قد بين في غير هذا الموضع فنحن في هذا
المقام انما نخاطب من يتكلم في تعارض الادلة السمعية والعقلية ممن يدعي

حقيقة الاسلام من اهل الكلام الذين يلبسون على اهل الايمان بالله ورسوله واما
من افصح بحقيقة قوله وقال ان كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم
بالغيب ولا تصديق بحقيقة ما اخبر به ولا معرفة بالله واسمائه وصفاته
وافعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك فهذا لكلامه مقام اخر
فان الناس في هذا الباب انواع منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون
الافعال والصفات ومنهم من يقر بذلك في بعض امور المعاد دون بعض
ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الافعال وبعض
الصفات ومنهم من لا يقر بحقيقة شي من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد
ومنهم من لا يقر بذلك ايضا في الامر والنهي بل يسلك طريق التاويل في الخبر
والامر جميعا لمعارضة العقل عنده كما فعلت القرامطة الباطنية وهولاء
اعظم الناس كفرا والحادا والمقصود هنا ان من اقر بصحة السمع وانه علم
صحته بالعقل لا يمكنه ان يعارضه بالعقل البتة لان العقل عنده هو الشاهد
بصحة السمع فاذا شهد مرة اخرى بفساده كانت دلالته متناقضة فلا يصلح
لا لاثبات السمع ولا لمعارضته فان قال انا اشهد بصحته ما لم يعارض العقل
قيل هذا لا يصح لوجوه احدها ان الدليل العقلي دل على صدق الرسول
وثبوت ما اخبر به مطلقا فلا يجوز ان يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض
والثاني انك اذا جوزت عليه ان يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق منه بشي
لجواز ان يكون في غيرك ما يدل على فساده فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة
وانت تقول انك علمت صحته بالعقل الثالث انما يستخرجه الناس بعقولهم
امر لا غاية له سوا كان حقا او باطلا فاذا جوز المجوز ان يكون في المعقولات
ما يناقض خبر الرسول لم تثق بشي من اخبار الرسول لجواز ان يكون في المعقولات
التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما اخبر به الرسول ومن قال انا اقر من الصفات
بما لم ينفه العقل او اثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل لم يكن لقوله ضابط
فان تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى وما كان مشروطا
بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط فلا يبقى مع هذا الاصل ايمان ولهذا تجد من

تعوّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان بل يكون كما قال
الأئمة إن علماء الكلام زنادقة وقل لوا أقل أحد نظر في الكلام إلا كان في
قلبه غلّ على أهل الإسلام ومرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف
الكتاب والسنة فبالجملة لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا
جازما ليس مشروطا بعدم معارض فمتى قال أومن بخبره إلا أن يظهر له معارض
يدفع خبره لم يكن مؤمنا به فهذا أصل عظيم تجب معرفته فإن هذا الكلام هو
ذريعة الإلحاد والنفاق ع الرابع أن الدليل المشروط بعدم المعارض
لا يكون قطعيا لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه ولا يكون العقل ذلك
على صحة شيء ما جاء به السمع غاية الأمر أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول وحينئذ
فقولك إنه تعارض النقل والعقل قول باطل لأن العقل عندك قطعي والشرع
ظني ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني ع الخامس أن هذا يعارض
بأن يقال دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع لأن العقل ضعيف
عاجز والشبهات تعرض له كثيرا وهذه المتاهات والمحارات التي اضطرب فيها العقلا
لا أثق فيما بعقل يخالف الشرع ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول بل يقال
ما يقال في السادس (السابع) ع وهو أن العقل لا يكون دليلا مستقلا في
تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر فلا أقل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه
الشرع ويوافقه فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب وخبر
الصادق الذي لا يقول إلا حقا وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض
فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية إن لم يوافقه خبر الصادق
المصدوق ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب وأليق بأولي الألباب
من معارضة أخبار الرسول الذي علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقا بما يعرض
لهم من الآراء والمعقولات التي هي في الغالب جهليات وضلالات وأنا في
هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم كما نتنزل إلى اليهودي والنصراني
في مناظرته وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله اتباعا لقوله تعالى وجادلهم
بالتي هي أحسن وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ونجدونه أهل

وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض ومن لم يقر بالانبيا لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا فمن لم يتكلم معه في
ثبت النبوات فاذا ثبت تحقيقه ثبت الدليل الشرعي وحينيذ فيجب الاقرار بان خبر الانبيا يوجب العلم بثبوت ما اخبروا
به ومتى جوز مجوز ان يكون في نفس الامر معارض ينفي ما دلت عليه اخبارهم امتنع ان يعلم بخبرهم شيا فانه ما من خبر
اخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله الا وهو يجوز ان يكون في نفس الامر دليل يناقضه فلا يعلم شيا مما اخبروا به بخبرهم
يكون عنده شي يعلم بالسمع وحده وهم قد اقروا بان العلوم ثلثه منها ما يعلم بالسمع وحده ومنها ما يعلم بالعقل وحده ومنها ما
يعلم بهما وايضا فقد قامت الادله العقليه اليقينيه على نبوه الانبيا وانهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملايكته تارة بكلام
يسمعونه من الله كما سمع موسى بن عمران وتارة بملايكه يخبرهم عن الله وتارة بوحي يوحيه الله كما قال تعالى وما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا فتبين ان تجويزهم ان يكون في نفس الامر دليل
يناقض السمع يوجب ان لا يكون في نفس دليل سمعي يعلم به بخبره وهذا مما تبين به تناقضهم وان قولهم يلزم منه ثبوت تناقضهم
حيث اثبتوا الادله السمعيه ثم قالوا ما يوجب ابطالها وحيث اثبتوا الادله العقليه ثم قالوا ما يوجب تناقضها فان
العقل يعلم به صحه الادله السمعيه فمتى بطلت بطل العقل الدال على صحه السمع والدليل مستلزم للمدلول ومتى انتفى اللازم
الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل وتناقضهم حيث اقروا بنبوات الانبيا ثم قالوا انما يوجب بطلانها
وايضا فالادله العقليه توجب الاقرار بنبوه الانبيا فالقدح في نبوه الانبيا قدح في الادله العقليه ومع كون قولهم مستلزما
لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الادله العقليه والسمعيه وبطلان النبوات وهذا من اعظم انواع السفسطه
فتبين بعض ما في قولهم من انواع السفسطه الداله على فساده ومن انواع التناقض الداله على جهلهم وتناقض مذاهبهم
وان قالوا نحن لا نعلم شيا مما دل عليه الشرع من الخبريات وغيرها الا ان نعلم بالاضطرار ان الرسول اخبر به قيل فيقال
لكم على هذا التقدير فكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار ان الرسول اخبر به يجب ان ينفيه اذا قام عنده ما يظنه
دليلا عقليا فان قالوا نعم لزم انه يجوز لكل احد ان يكذب بما لم يضطر الى ان الرسول اخبر به وان كان غيره قد علم
بالاضطرار ان الرسول اخبر به ومعلوم ان العلوم الضروريه اصل للعلوم النظريه فاذا جوز الانسان

فيبطل العقل

وحينيذ يلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسل ونفي الحقايق الثابته في نفس الامر والقول بلا علم والقطع بالباطل وان قالوا انما نجوز ذلك
اذا قام دليل عقلي قاطع قيل هذا باطل وان قالوا لو جمعنا اهلها انه اذا لم يعلم بالاضطرار انه اخبر به كان عنده قولا غير معلوم الثبوت
وحينيذ فاذا قام عنده دلاله ظنيه ترجح النفي اخبر بموجبها وان جوز ان يكون غيره يعلم بالاضطرار نقيضها الثاني ان الادله العقليه
القطعيه ليست جنسا متميزا عن غيره ولا شيا مما اتفق عليها العقلا بل كل طايفه من النظار تدعي ان عندها دليلا قطعيا على ما
تقوله مع ان الطايفه الاخرى تقول ان ذلك الدليل باطل وان بطلانه يعلم بالعقل بل قد تقول انه قام عنده دليل قطعي على نقيض
قول تلك الطايفه واذا كانت العقليات ليست متميزه ولا متفقا عليها وجوز اصحابها فيما لم يعلمه احدهم بالاضطرار من اخبار الرسل
ان يقدموا عليه لزم من ذلك تكذيب كل من هو لا يعلم غيره بالاضطرار ان الرسول اخبر به ومعلوم ان العلوم الضروريه اصل
للعلوم النظريه فاذا جوز الانسان ان يكون ها

ما علمه غيره من العلوم الضروريه

14/2

ان يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلا جاز ان تكون العلوم الضرورية باطلة واذا بطلت بطلت النظرية
فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها وهذا مع انه مستلزم لعدم علمهم بما يقولون فهو متضمن لمناقضة لغاية
السفسطة وان هذا مما علمناه بالاضطرار ان الرسول اراده اقررنا به ولم نجوز ان يكون في العقل ما يناقضه وما
علم غيرنا لم نقر به وجوزنا ان يكون في العقل ما يناقضه امكن تلك الطائفة ان تعارضهم بمثل ذلك فيقولوا بل نحن
نقر بعلمنا الضروري ونقدح في علمكم الضروري بنظرياتنا وايضا فمن المعلوم ان من تأمل ما فهم الرسول الخطاب
يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره وان من كان اعلم بالادلة الدالة على مراد المتكلم كان اعلم بمراده
من غيره وان لم يكن نبيا فكيف بالانبياء فان النحاة اعلم بمراد الخليل وسيبويه من الاطباء والاطباء اعلم بمراد ابقراط
وجالينوس من النحاة والفقهاء اعلم بمراد الائمة الاربعة وغيرهم من الاطباء والنحاة وكل من هذه الطوائف يعلم
بالاضطرار من مراد ائمة الفن ما لا يعلمه غيرهم فضلا عن ان يعلمه علما ضروريا او نظريا واذا كان كذلك
فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم باقواله وافعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيرهم
فاذا جوز لمن لم يحصل هذا العلم الضروري ان يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علمه هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت
المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية وانه يقدم فيها النظرية [illegible] ومعلوم ان هذا فاسد فتبين ان قول هؤلاء
مع انه مستلزم لتناقضهم وفساد عقلهم وتكذيب الرسل مما يستلزم الكفر والجهل وانه يستلزم تقديم النظريات
على الضروريات ومع ذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية . الرابع الخامس ان الدليل
المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعيا لان القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه فلا يكون العقلي دالا على صحة شيء مما جاء به
السمع بل غاية الامر ان يظن الصدق فيما اخبر به الرسول وحينئذ فقولك انه تعارض النقل والعقل قول باطل لان
العقل عندك قطعي والشرع ظني ومعلوم انه لا تعارض بين القطعي والظني ومعلوم ان العلوم الضرورية اصل للعلم

14/3

الايمان عن سواء السبيل وان جعلوه من المعقول بالبرهان اعظم من ان يبسط
في هذا المكان وقد تبين بذلك انه لا يمكن ان يكون تصديق الرسول فيما اخبر
به معلقا بشرط ولا موقوفا على انتفاء مانع بل لا بد من تصديقه في كل ما اخبر
به تصديقا جازما كما في اصل الايمان به فمن قال أنا أومن به اذا اذن لي
أبي او شيخي او الا ان ينهاني ابي او شيخي لم يكن مؤمنا به بالاتفاق وكذلك
من قال اومن له اذا ظهر لي صدقه لم يكن بعد قد امن له ولو قال اومن
له الا ان يظهر لي كذبه لم يكن مؤمنا له حينئذ ولا بد من الجزم بانه يمتنع ان
يعارض خبره دليل قطعي لا سمعي ولا عقلي وان ما يظنه الناس مخالفا له
اما ان يكون باطلا واما ان لا يكون مخالفا واما تقدير قول مخالف
لقوله وتقديمه عليه فهذا فاسد في العقل كما هو كفر في الشرع ولهذا كان
من المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام انه يجب على الخلق الايمان بالرسول ايمانا
مطلقا جازما عاما بتصديقه في كل ما اخبر وطاعته في كل ما امر وان
كل ما عارض ذلك فهو باطل وان من قال يجب تصديق ما ادركته
بعقلي ورد ما جاء به الرسول لرايي وعقلي وتقديم عقلي على ما اخبر به الرسول
مع تصديقي بان الرسول صادق فيما اخبر به فهو متناقض فاسد العقل
ملحد في الشرع واما من قال لا اصدق ما اخبر به حتى اعلمه بعقلي فكفره
ظاهر وهو ممن قيل فيه واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي
رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله تعالى فلما جاءتهم رسلهم
بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون فلما
راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم
ايمانهم لما راوا باسنا ومن عارض ما جاءت به الرسل برايه فله نصيب
من قوله تعالى كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب وقوله تعالى
الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتاهم كبر مقتا عند الله وعند
الذين امنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار وقوله تعالى
الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتاهم ان في صدورهم الا كبر ما

[illegible]

فان قيل نحن انما نقدم على السمع المعقولات التي بها علمنا صحة السمع قيل نبين ان شا الله انه ليس فيما يعارض السمع ك
من المعقولات التي يتوقف السمع عليها فاذا كان كلما عارض السمع مما تسمى معقولا ليس اصلا للسمع يتوقف العلم بصحة
السمع عليه فلا يكون القدح في شي من المعقولات قدحا في اصل السمع الوجه الثاني ان جمهور الخلق يعترفون
بان المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع والواضعون
لهذا القانون كابي حامد والرازي وغيرهما يعترفون بان العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة
له وطوايف كثيرون كابي حامد والشهرستاني وابي القاسم الراغب وغيرهم يقولون العلم بالصانع فطري ضروري
والرازي والامدي وغيرهما من النظار يسلمون ان العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار وحينيذ فالعلم بكون
الصانع قادرا معلوم بالاضطرار والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي يتحدى الخلق بمعارضتها ويعجزوا
عن ذلك معلوم بالاضطرار ومعلوم ان السمعيات مملوة من اثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ليس فيما ما يناقض
هذه الاصول العقلية التي بها يعلم السمع بل الذي في السمع يوافق هذه الاصول بل السمع فيه من بيان الادلة العقلية على
اثبات الصانع ودلايل ربوبيته وقدرته وبيان ايات الرسول ودلايل صدقه اضعاف ما يوجد في كلام النظار فليس
فيه ولله الحمد ما يناقض الادلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول ومن جعل العلم بالصانع فطريا يعترف اكثرهم باب
من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيا من السمعيات والرازي ممن يعرف بهذا فان كان
بهما باب العقول قال في المسلة الثالثة في ان يخالف الحق من اهل الصلوة هل يكفر ام لا قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم
من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم فيعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من
كفر المخالفين واما الفقها فقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه قال لا ارد شهادة اهل الاهوا الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب واما ابو حنيفة رحمه الله فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك واما المعتزلة فالذين كانوا قبل ابي الحسين
فتحاشوا وكفروا اصحابنا في اثبات الصفات وخلق الاعمال واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من اصحابنا ومن
المعتزلة وكان الاستاذ ابو اسحق يقول اكفر من يكفرني فكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره ان لا
نكفر احدا من اهل القبلة والدليل عليه ان يقول المسايل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى هل هو عالم

3/1
سرنر

عطلا

لهذه النحرية منقلها وافر الكتاب بكتب المطر

بالعلم او الذات وانه تعالى هو موجد الافعال العباد ام لا وانه هل هو متحيز هل هو في مكان وجهة وهل هو مركب ام لا
لا يخلو اما ان يتوقف صحة الدين على معرفة الخلق فيها او لا يتوقف والاول باطل اذ لو كانت معرفة هذه الاصول
من الدين لكان من الواجب على النبي عليه السلام ان يطالبهم بهذه المسايل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه
المسايل بل ما جرى حديث من هذه المسايل في زمانه عليه السلام ولا في زمان الصحابة والتابعين علمنا انه لا يتوقف صحة
الاسلام على معرفة هذه الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطا في هذه المسايل قادحا في حقيقة الاسلام وذلك يقتضي
الامتناع من تكفير اهل القبلة ثم قال بعد ذلك واما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت انما ضرورية هذه الاصول
واما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا انما ضرورية ومتى عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول عليه السلام فثبت
ان العلم بالاصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام علم جلي ظاهر وان طال الكلام في هذه الاصول لدفع هذه
الشكوك التي يقيمها المبطلون اما في مقدمات هذه الادلة او في معارضاتها والاشتغال بدفع هذه الشكوك انما يجب
بعد عروضها فثبت ان اصول الاسلام جلية ظاهرة ثم ان ادلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى فاليه عما يتوهم
معارضا لها ثم ذكر بعد ذلك فقال قلنا انا قد ذكرنا في اثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة في هذا الكتاب من غير
حاجة الى القياس الذي ذكروه وايضا فانه ذكر في اثبات الصانع اربعة طرق حدوث الاجسام وطريق امكانها
وطريق امكان صفاتها وطريق حدوث صفاتها قال ان هذه الطريق لا تنفي كونه جسما بخلاف الطرق الثلثة وهم انما
ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم انما تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو اصل السمع فاذا اعترفوا بانه يمكن العلم
بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما او ليس بجسم تبين ان صدق الرسول لا يتوقف على العلم بانه ليس بجسم ويبيد
فلو قدر ان العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو اصل السمع الوجه الثالث ان يقال لمن ادعى من هولا توقف
العلم بالسمع على مثل هذا النفي كقول من يقول منهم انا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع وانه قادر غني لا يفعل القبيح
ولا نعلم ذلك حتى نعلم انه ليس بجسم او لا نعلم اثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ولا نعلم ذلك الا بحدوث الاجسام
فلا يمكن ان يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما فيقال لهم قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر انه دعا الخلق
الى الايمان بالله ورسوله ولم يدع الناس بهذا الطريق التي قلتم انكم اثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسما واثبتم بالرسول بل
امن به من امن من المهاجرين والانصار ودخل الناس في دين الله افواجا ولم يدع احدا منهم بهذه الطريق ولا ذكرها احد منهم ولا ذكرت
في القران ولا حديث الرسول ولا دعا بها احد من الصحابة والتابعين باحسان الذين هم خير هذه الامة وافضلها علما
وايمانا وانما ابتدع هذه الطريق في الاسلام بعد المائة الاولى وانقراض عصر اكابر التابعين بل واوساطهم
فكيف يجوز ان يقال ان تصديق الرسول موقوف عليها واعلم الذين صدقوه وافضلهم لم يدعوا بها ولا ذكروها ولا ذكرت
لهم ولا نقلها احد عنهم ولا تكلم بها احد في عصرهم الوجه الرابع ان يقال هذا القران والسنة المنقولة عن النبي صلى الله
عليه وسلم تواترها وآحادها ليس فيها ذكر ما دلتم عليه هذه الطريق فضلا عن ان يكون نفس الطريق فيما ليس في شيء من
ذلك ان الباري لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيته ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث وليس فيه ذكر الجسم والتحيز
والجهة لا بنفي ولا اثبات فكيف يكون الايمان بالرسول مستلزما لذلك والرسول لم يخبر به ولا جعل الايمان به موقوفا
عليه الوجه الخامس ان هذه الطرق الثلثة طريق حدوث الاجسام مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا
وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيته بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا ومعلوم ان اكثر العقلاء
من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ويقولون هذا قول باطل واما القول بامكان الاجسام فهو مبني على ان الصوف
يمكن بناء على ان المركب ممكن وعلى نفي الصفات وهي طريقة احدثها ابن سينا وامثاله وركبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية
وهي اضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة وطريقة امكان صفات الاجسام مبنية على تماثل الاجسام واكثر العقلاء
يخالفون في ذلك وفضلاهم معترفون بفساد ذلك كما قد ذكرنا قول الاشعري والرازي والآمدي وغيرهم
واعترافهم بفساد ذلك وبينا فساد ذلك بصريح المعقول فاذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء
العقلاء بل فاسدة في نفس الامر امتنع ان يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ولو قدر صحتها على ان اكثر العقلاء
عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها فلا يكون القدح فيها قدحا
في اصل السمع الوجه السادس ان يقال اذا قدر ان السمع موقوف على العلم بانه ليس بجسم مثلا لم نسلم ان شيئا من
الصفات التي جاء بها القران والسنة خالفوا موجب العقل فان قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من
ينفي الجسم ويثبت شيئا من الصفات فاذا كان اولئك يقولون انه حي عليم قدير وليس بجسم ويقول آخرون
انه حي بحيوة عليم بعلم قدير بقدرة بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام وليس بجسم امكن هولاء ان يقولوا

في نفي سائر الصفات التي اخبر بها الرسول ما قاله هولا في هذه الصفات واذا امكن المتفلسف ان يقول هو موجود عاقل ومعقول
وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذه وهذا كله شي واحد فما هو اقرب الى المعقول فلا وهذه الصفه
هي الاخرى والصفه هي الموصوف واثبات هذه الامور لا يستلزم التجسيم امكن نفاه سائر الصفات ان يقولوا مثل ذلك وما هو
اقرب الى المعقول فلا يقول من نفى شيا مما اخبر به الشارع من الصفات ويقول انه يوافق المعقول الا ويقول من اثبت
ذلك ما هو اقرب الى المعقول منه وهذه جمله سياتي ان شا الله تفصيلها وبيان ان كل من اثبت ما اثبته الرسول ونفى
ما نفاه كان اولى بالمعقول الصريح كما كان اولى بالمنقول الصحيح وان من خالف صحيح المنقول فقد خالف ايضا صريح المعقول
وكان اولى بمن قال الله فيه وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فان قيل قول القايلين ان الانبيا
لم يدعوا الناس الى اثبات الصانع بهذه الطريقه طريقه الاعراض وحدوثها ولزومها للاجسام وان ما استلزم الحادث
فهو حادث للمنازعين فيه مقامان احدهما منع هذه المقدمه فان من المعروف ان كثيرا من النفاه يقولون ان هذه الطريقه هي
طريقه ابراهيم الخليل وانه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالافول والافول هو الحركه والحركه هي التغير فلزم من
ذلك ان كل متغير محدث لانه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا اول لها وكلما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب
فيجب ان يكون محدثا فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقه ابرهيم الخليل وهذا مما ذكره طوايف من النفاه مثل بشر المريسي وامثاله
ومثل ابن عقيل وابي حامد والرازي وطوايف غير هولا وايضا فالقران قد دل على انه ليس بجسم لانه احد والاحد الذي لا ينقسم
وهو واحد والواحد الذي لا ينقسم ولانه صمد والصمد الذي لا جوف له فلا يتخلله غيره والجسم يتخلله غيره ولانه قال
ليس كمثله شي والاجسام متماثله فلو كان جسما لكان له مثل واذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم وبعضهم يقول
نفي لوازم الجسم وليس بجيد فانه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولكن يلزم من نفيه نفيه بخلاف ملزومات الجسم
فانه يجب من نفيها نفي الجسم فيجب كلما يستلزم كونه جسما ثم من نفى العلو والمباينه يقول العلو يستلزم كونه جسما ومن نفى الصفات
الجهميه يقول اثباتها يستلزم التجسيم ومن نفا الصفات مطلقا قال ثبوتها يستلزم التجسيم وايضا فالتجسيم نفي لانه يقتضي القسمه
والتركيب فيجب نفي كل تركيب فيجب نفي كونه مركبا من الوجود والماهيه ومن الجنس والفصل ومن الماده والصوره ومن الجواهر
المفرده ومن الذات والصفات وهذه الخمسه هي التي تسميها نفاه الصفات من متاخري الفلاسفه تركيبا والمقصود هنا ان السمع
دل على نفي هذه الامور والرسل نفت ذلك وبقينا الطريق العقلي المنافي لذلك وهو نفي التشبيه ثانيا واثبات حدوث كل متغير ثالثا

ثم ان لما قال هولا ان الافول هو الحدوث والافول هو التغير بنى ابن سينا واتباعه على هذا وقالوا ما سوى الله ممكن فهو افل
لا يكون واجب الوجود وجعل الرازي في تفسيره هذا المذهبان ومنهم من يقول هو وغيره كل افل متغير وكل متغير
ممكن فيستدلون بالتغير على الامكان كما استدل الاكثرون من هولا بالتغير على الحدوث وكل من هولا يقول هذه طريقه
الخليل المقام الثاني ان يقال نحن نسلم ان الانبيا لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا انه ليس بجسم وهذا قول محققي طوايف
النفاه وانتم فانهم يعلمون ويقولون ان النفي لم نعتقده فيه على طريقه ماخوذه عن الانبيا لم يدلوا على ذلك لا نصا ولا ظاهرا ويقولون
ان كلام الانبيا انما يدل على الاثبات اما نصا واما ظاهرا لكن قالوا اذا كان العقل دل على النفي لم يمكنا ابطال مدلول العقل
يقول المتكلمون من الجهميه والمعتزله ومن اتبعهم الذين قالوا انا لا يمكن اثبات الصانع وصدق رسله الا بهذه الطريق ويقولون انه
لا يمكن العلم بحدوث العالم واثبات الصانع والعلم بانه قادر حي عالم وانه يجوز ان يرسل الرسل ويصدق الانبيا بالمعجزات
الا بهذه الطريق كما يذكر ذلك ائمتهم وحذاقهم حتى متاخريهم كابي الحسين البصري وابي المعالي الجويني والقاضي ابي يعلى وغيرهم
فاذا علمنا مع ذلك ان الانبيا لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من ان الرسول احال الناس في معرفه الله على العقل واذا علموا
ذلك فحينيذ هم في نصوص الانبيا اما ان يسلكوا مسلك التاويل ويكون المقصود بانزال المتشابه تكليفهم استخراج طرق
التاويلات واما ان يسلكوا مسلك التفويض ويكون المقصود انزال الفاظ يتعبدون بتلاوتها وان لم يفهموا معانيها ويقول
ملاحده الفلاسفه والباطنيه ونحوهم المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون ان الرب جسم عظيم وان المعاد فيه لذات حسيه وان
كان هذا لا حقيقه له ثم اما ان يقال ان الانبيا لم يعلموا ذلك واما ان يقال علموه ولم يبينوه بل اظهروا خلاف الحق للمصلحه
قيل الجواب اما من يسلك المسلك الاول فجوابه من وجوه احدها ان يقال فاذا كانت الادله السمعيه الماخوذه
عن الانبيا دلت على صحه هذه الطريق وصحه مدلولها وعلى نفي ما ينفونه من الصفات فحينيذ تكون الادله السمعيه المثبته لذلك
عارضت هذه الادله فيكون السمع قد عارضه سمع اخر وان كان احدهما موافقا لما يذكرونه من العقل وحينيذ فلا تحتاجون
ان تبنوا دفع السمعيات المخالفه لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه وجعلتم فيه اراء الرجال مقدمه على ما انزله الله وبعث به رسله
وفتحتم باب الكل طايفه بل لكل شخص ان يقدم ما راه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله بل قررتم بهذا ان اصلا لا يثبت بخبر
الله ورسوله اذ جاز ان يكون له معارض عقلي لم يعلم المخبر ولهذا كان هذا القانون لا يطرد اصلا عند الطوايف المشهورين

وانما كان بعضهم يبطنه سرا وانما اظهر لما ظهر كلام الملاحدة على الرسل الوجه الثاني انه نقل كل من له ادنى معرفة
اصلا، جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعو الناس بهذه الطريق طريقة الاعراض ولا نفي
الصفات لا نصا ولا ظاهرا ولا ذكر ان الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له او انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا
ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي ولا ما يراد فيه من الالفاظ ولا ذكر ان الحوادث
يمتنع دوامها في الماضي والمستقبل او في الماضي لا نصا ولا ظاهرا ولا ان الرب صار الفعل ممكنا له بعد ان لم يكن ممكنا
ولا انه صار متمكنا بعد ان لم يكن ممكنا ولا ان كلامه ورضاه وحبه وغضبه وبغضه ونحو ذلك امور مخلوقة بائنة عنه
وامثال ذلك مما يقوله هولاء لا نصا ولا ظاهرا بل علم الناس خاصتهم وعامتهم بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع ذلك اظهر من
علمهم بانه لم يحج بعد الهجرة الا حجة واحدة وان القران لم يعارضه احد وانه لم يفرض صلاة الا الصلوات الخمس وانه لم
يكن يوخر صلاة النهار الى الليل وصلاة الليل الى النهار وانه لم يكن يوذن له في العيدين والكسوف والاستسقا
وانه لم يحرض بين الكفار الا المشركين ولا اهل الكتاب قط وانه لم يسقط الصلوات الخمس عن احد من العقلا وانه لم يقاتل
احدا من المومنين به لا اهل الكتاب الصفة ولا غيرهم وانه لم يكن يوذن بمكة ولا كان بمكة اهل صفة ولا كان بالمدينة اهل صفة
قبل ان يهاجر الى المدينة وانه لم يجمع اصحابه قط على سماع كف ولا دف وانه لم يكن يقصر شعر كل من اسلم او تاب من ذنب وانه
~~يجمع اصحابه~~ لم يكن يقتل كل من سرق او قذف او شرب وانه لم يكن يصلي الخمس اذا كان صحيحا الا بالمسلمين لم يصل الفرض وحده
ولا في الغيبة وانه لم يحج في الهواقط وانه لم يقل رايت ربي في اليقظة لا ليلة المعراج ولا غيرها ولم يقل ان الله ينزل عشية عرفة الى
الارض وانما قال انه يدنو الى السما الدنيا عشية عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج ولا قال ان الله ينزل كل ليلة الى الارض وانما
قال ينزل الى سما الدنيا وامثال ذلك مما يعلم العلما باحواله علما ضروريا انه لم يكن ومن ادعى ذلك عنه او احد يستدل على
ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار كما يعلمون بطلان قول سائر السوفسطائية وان لم يشتغلوا بحل شبههم وحسبه
ممن استدل بمثل هذه الطريق واخبر الامة بمثل قول نفاة الصفات كان كذبه معلوما بالاضطرار لادنى من له خبرة باحوال
الرسول فضلا عن المتوسطين فضلا عن الوارثين له العالمين باقواله وافعاله الوجه الثالث ان يقال جميع ما ذكرتم من
اقوال الانبيا انما تدل على بطل قولكم فلا دلالة في شي منها من وجه متعلقه وذلك معلوم يقينا بل فيها ما يدل على نقيض
قولكم وهو مذهب اهل الاثبات وهكذا عامة ما يحتج به اهل الباطل من الحجج لا سيما السمعية فانها انما تدل على نقيض قولهم

6/7

واما قصة ابرهيم الخليل فقد علم باتفاق اهل اللغة والمفسرين ان الافول ليس هو الحركة سوا كانت حركة مكانية وهو
الانتقال او حركة في الكم كالنمو او في الكيف كالتسود والتبيض ولا هو التغير فلا يسمى في اللغة كل متحرك او متغير افلا
ولا يقال للمصلي او الماشي انه افل ولا يقال للمتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس انه افل لا يقال للشمس اذا
اصفرت انها افلت وانما يقال افلت اذا غابت واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب
ان افل بمعنى غاب وقد افلت الشمس تافل وتافل افولا اي غابت ومما يبين هذا ان الله ذكر عن الخليل انه لما راى
كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن
من القوم الضالين فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بري مما تشركون اني وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض الاية ومعلوم انه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا وهو الذي يسمونه
تغيرا فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين راه بازغا وليس مراد الخليل بقوله هذا
ربي رب العالمين ولا ان هذا هو القديم الازلي الواجب الوجود الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ولا كان
قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ولا اعتقد هذا احد يعرف قوله بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب
والاصنام ويقرون بالصانع ولهذا قال الخليل افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
وقال انني برا مما تعبدون الا الذي فطرني فانه سيهدين وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون فذكر لهم ما كانوا يفعلونه
من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر اربابا يعبدونه ويتقربون اليه كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخيرها وخاطبتها
الكواكب وهذا مذهب مشهور ما زال عليه طوايف من المشركين الى اليوم وهو الذي صنف فيه السر المكتوم وغيره من المصنفات
فان قال المنازعون بل الخليل انما اراد ان هذا رب العالمين قيل فيكون اقرار الخليل حجة على فساد قولكم لانه حينئذ يكون مقرا
بان رب العالمين قد يكون محلا لما سميتموه متحيزا منتقلا من مكان الى مكان متغيرا وانه لم يجعل هذه الحوادث [illegible] وانما
جعل المنافي لذلك الافول وهو مغيبه فتبين ان قصة الخليل عليه السلام ان يكون حجة عليهم اقرب من ان يكون حجة لهم ولا حجة لهم فيها بوجه
من الوجوه وافسد من ذلك قول من جعل الافول بمعنى الامكان وجعل كلما سوى الله افلا بمعنى كونه قديما ازليا حتى جعل
السموات والارض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال افلة وان افولها لازم لها اذ هو كونها ممكنة والامكان
لازم لها فهذا مع كونه افترا على اللغة والقران افترا ظاهرا يعرفه كل احد كما افترا غير ذلك من تسمية القديم الازلي محدثا

3/4

وتسميته مصنوعا فقصة الخليل حجة عليه فانه قال لما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ولما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي فلما افل
قال لا احب الافلين فتبين انه افل بعد ان لم يكن افلا وكون الشمس والقمر والكواكب وكلما سوى الله محدثا هو
وصف لازم له لا يحدث له بعد ان لم يكن وهم يقولون امكانه له من ذاته ووجوده من غيره بناء على تفريقهم في الخارج بين
وجود الشيء وذاته فالامكان عندهم اولى بذاته من الوجود ولو قال كلا وجب او حلقت او ابدعت قال لا احب الموجود
او المخلوقين لكان هذا فيه مناقضا اذ لم يزل كذلك وكيف اذا قال فلما صار ممكنه وهي لم تزل ممكنه وايضا فتبين حين
بزغت والى ان افلت ممكنه بذاتها تقبل الوجود والعدم مع كونها عندهم قديمة ازلية يمتنع عدمها وحينئذ يكون
كونها متحركة ليس بدليل عند ابراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم واما قول القائل كل متحرك محدثا او كل
متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلا بل من يدعي صحة ذلك يقول انما
لا يعلم الا بالنظر الخفي ومن ينازع في ذلك يقول انها باطلة عقلا وشرعا وتمثيل من مثل بها في اول العلوم الكلية لقصوره
وعجزه وهو بعينه يقدح فيها في عامة كتبه واما قوله كل متغير محدث او ممكن فان اراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة
مثل استحالة الصحيح الى المرض والعادل الى الظلم والصديق الى العداوة فانه يحتاج في اثبات هذه الكلية الى دليل وان
اراد بالتغير معنى الحركة او قيام الحوادث مطلقا حتى يسمي الكواكب حين بزوغها متغيرة ويسمي كل متكلم ومتحرك متغيرا فهذا
مما يتعذر عليه اقامة الدليل فيه على دعواه واما استدلاله بما في القران من تسمية الله احدا وواحدا على نفي الصفات
الذي بنوه على نفي التجسيم فيقال لم ليس في كلام العرب بل ولا في عامة اهل اللغات ان الذات الموصوفة بالصفات
لا تسمى واحدا ولا تسمى احدا في النفي والاثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا حيث
اطلقوا ذلك ووحيدا قال تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وهو الوليد بن المغيرة وقال تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف فسماها واحدة وهي امرة واحدة متصفة بالصفات
بل جسم حامل للاعراض وقال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقال تعالى وقالت
احداهما يا ابت استأجره وقال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى فان بغت احداهما على الاخرى وقال
ولم يكن له كفوا احد وقال قل اني لن يجيرني من الله احد وقال فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك
بعبادة ربه احدا وقال ولا يظلم ربك احدا فان كان لفظ الاحد لا يقال على ما قامت به الصفات بل ولا على شي

من الاجسام التي يقوم بها الاعراض لانها منقسمة لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والانس والجن والبهائم من يدخل
في لفظ الاحد بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي انه احد فاذا قيل لم يكن له كفوا احد لم يكن هذا نفيا لكفاءة الرب
الا عن لا وجود له ولم يكن في الموجودات ما احترز عنه بهذا الخطاب انه ليس كفوا لله وكذلك قوله ولا يشرك
بعبادة ربه احدا فانه اذا لم يكن الاحد الا ما لا ينقسم وكل مخلوق وجسم منقسم لم يكن في المخلوق ما
يدخل في مسمى احد فيكون التقدير ولا اشرك به ما لا يوصل ولا يشرك به ما لا يوصل واذا كان المراد النفي العام
وان كل موجود من الانس والجن يدخل في مسمى احد ويقال انه احد الرجلين ويقال للمراة احدى المراتين ويقال
للمراة واحدة وللرجل واحد ووحيد علم ان اللغة التي نزل بها القران لفظ الواحد والاحد فيها يتناول الموصوفات
بل يتناول الجسم الحامل للاعراض ولم يعرف انهم ارادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف اصلا بل ولا عرف منهم انهم يستعملونه
الا في غير الجسم بل ليس في كلامهم ما ليس استعمالهم له في غير ما تسميه هو لا جسما فكيف يقال لا يدل الا بنقيض ذلك
ولم يعرف استعماله الا في النقيض الذي اخرجوه منه الوجودي دون النقيض الذي خصوه به وهو العدمي
وهل يكون في تبديل اللغة والقران ابلغ من هذا وكذلك اسمه الصمد ليس في قول الصحابة انه الذي لا جوف له ما يدل
على انه ليس بموصوف بالصفات بل هو على اثبات الصفات اول منه على نفيها من وجوه مبسوطة في غير هذا الموضع
وكذلك قوله ليس كمثله شي وقوله هل تعلم له سميا ونحو ذلك فانه لا يدل على نفي ما تسميه اهل الاصطلاح جسما بوجه
من الوجوه واما احتجاجهم بقولهم الاجسام متماثلة فمثل ان كان حقا فهو مما يعلم بالعقل ليس فيه ان اللغة التي نزل
بها القران يطلق لفظ المثل على كل جسم ولا ان اللغة التي نزل بها القران يقول ان تماثل الارض والشمس والقمر
والكواكب مثل الجبال والجبال مثل البحار والبحار مثل التراب والتراب مثل الهوا والهوا مثل الما والما مثل النار والنار مثل
الشمس والشمس مثل الانسان والانسان مثل الفرس والحمار والفرس مثل السفرجل والرمان مثل الذهب والفضة والذهب
والفضة مثل الخبز واللحم ولا في اللغة التي نزل بها القران ان كل شيئين اشتركا في المقدار بحسب كون كل منهما له قدر
من الاقدار كالطول والعرض والعمق انه مثل الاخر ولا انه اذا كان كل منهما بحسب يشار اليه الاشارة الحسية

3/5

يكون مثل الاخر بل ولا فيما ان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة او من المادة منهما جسم حساس نامي متحرك
بالارادة ناطق صحاك عارى البشرة قد لا يكون مثل الاخر كما قال تعالى وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا
امثالكم فقد بين انه يستبدل قوما لا يكونوا امثال المخاطبين فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهما فيما ذكر فكيف يكون
في لغتهم ان كل انسان فانه مماثل للانسان بل مماثل لكل حيوان بل مماثل لكل جسم نامي حساس بل مماثل لكل جسم
مولد عنصري بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي والله انما ارسل الرسول بلسان قومه وهم قريش خاصة ثم العرب عامة ما نزل
القران بلغة من قال الاجسام متماثلة حتى يحمل القران على لغة هولا هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل فكيف وهو باطل
في العقل كما بسطناه في موضع اخر اذ المقصود هنا بيان انهم ليس لهم في نصوص الانبيا الا ما يناقض قولهم لا ما
يعاضده وكذلك الكفو قال حسان بن ثابت الهجوه ولست له بكفو فشركما لخيركما الفدا فقد نفى ان يكون كفوا له مع ان
كلاهما جسم نامي حساس متحرك بالارادة ناطق ولكن النصوص الالهية لما دلت على ان الرب ليس له كفو في شي من الاشيا
ولا مثل له في امر من الامور ولا ند له في امر من الامور علم انه لا يماثله شي من الاشيا في صفة من الصفات ولا فعل من الافعال
ولا حق من الحقوق وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال فاذا قيل هو حي ولا يماثله حي من الاحيا في امر من الامور
وعليم وقدير وسميع وبصير ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في امر من الامور تكان ما دل عليه السمع مطابقا
لما دل عليه العقل من نفي مماثلة شي من الاشيا في امر من الامور واما كون ما له حقيقة او صفة او قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا
لما له حقيقة او صفة او قدر فهذا باطل عقلا وسمعا فليس في لغة العرب ولا غيرهم اطلاق لفظ المثل على مثل هذا والا فيلزم
ان ما له قدر وذلك يستلزم ان يكون موجود مماثلا لكل موجود يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف وكل ما له حقيقة
مماثلا لكل ما له حقيقة وكل ما له قدر مماثلا لكل ما له قدر وذلك يستلزم ان يكون كل موجود مماثلا لكل موجود وهذا
مع انه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل فانه يستلزم التماثل في جميع الاشيا فلا يبقى شيان مختلفان غيرهما
متماثلين قط وحينيذ فيلزم ان يكون الرب مماثلا لكل شي فلا يجوز نفي مماثلة شي من الاشيا عنه وذلك مناقض للسمع والعقل
فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شي له فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل الجواب

الرابع ان يقال هب ان بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم فتلك ليست كافية بالضرورية
بل لا بد من ضم مقدمة او مقدمات اخر ليس في القران ما يدل عليها البتة فاذا قدر ان الافول هو الحركة فمن اين
في القران ما يدل دلالة ظاهرة على ان كل متحرك محدث او ممكن وان الحركة لا تقوم الا بحادث او ممكن وان ما قامت
به الحوادث لم يخل منها وان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث واين في القران امتناع حوادث لا اول لها بل اين في
القران ان الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر المفردة التي لا تقبل الانقسام او من المادة والصورة وان كل جسم فهو
منقسم ليس بمتواصل بل اين في القران ولغة العرب واحد من الامم ان كل ما يشار اليه او ماله مقدار فهو جسم وان كل ما
شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة ولفظ الجسم في القران مذكور في قوله وزاده بسطة في العلم والجسم وفي قوله واذا
رايتهم تعجبك اجسامهم وقد قال اهل اللغة ان الجسم هو البدن قال الجوهري في صحاحه قال ابو زيد الجسم الجسد وكذلك
الجسمان والجثمان قال وقال الاصمعي الجسم والجسمان الجسد ومعلوم ان اهل الاصطلاح نقلوا لفظ الجسم من هذا المعنى
الخاص الى ما هو اعم منه سموا الهوا ولهيب النار وغير ذلك جسما وهذا لا يسميه العرب جسما كما لا تسميه جسدا وبدنا ثم قد يراد
بالجسم نفس الجسد القايم بنفسه وقد يراد به غلظه كما يقال لهذا الثوب جسم وكذلك اهل العرف الاصطلاحي يريدون
بالجسم تارة هذا وتارة هذا ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهيولى وبين الجسم الطبيعي الموجود وهذا
مبسوط في موضع اخر والمقصود هنا انه لو قدر ان الدليل يفتقر الى مقدمات ولم يذكر القران الا واحدة لم يكن قد ذكر الدليل
الا ان يكون الباقي واضحات لا تفتقر الى مقدمات خفية فانه انما يذكر المخاطبين المقدمات ما يحتاج اليه دون ما لا يحتاج
اليه ومعلوم ان كون الاجسام متماثلة وان الاجسام تستلزم الاعراض الحادثة وان الحوادث لا اول لها من اخفى
الامور واحوجها الى مقدمات خفية لو كان حقا وهذا ليس في القران فان قيل بل كون الاجسام تستلزم الحوادث
ظاهر فانه لا بد للجسم من الحوادث وكون الحوادث لا اول لها ظاهر بل هذا معلوم بالضرورة كما ادعى ذلك كثير
من نظار المتكلمين وقالوا نحن نعلم بالاضطرار ان ما لا يسبق الحوادث او ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فانه
لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها بل اما معها واما بعدها وما لم يكن قبل الحوادث بل معها او بعدها لم يكن الا

١٨٩٣٦ 3/6

الاحاد ثا فانه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحوادث فكان خاليا منها وسابقا عليها مثل مثل هذه القضية وامثالها هي
منشا غلط كثير من الناس فانها تكون لفظا مجملا يتناول حقا وباطلا واحد نوعيها معلوم صادق والاخر ليس كذلك
فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم كما في لفظ الحادث والممكن والمتحيز والجسم والجهة والحركة والتركيب وغير ذلك من الالفاظ
المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم وعامتها الفاظ مجملة تتناول انواعا مختلفة اما بطريق الاشتراك لاختلاف
الاصطلاحات واما بطريق التواطي مع اختلاف الانواع فاذا فسر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل
والمراد من غير المراد فاذا قال القايل نحن نعلم بالاضطرار ان ما لا يسبق الحوادث او ما لا يخلو منها فهو حادث فقد
صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ومحل النزاع ليس من ذلك كلفظ القديم اذا قال قائل القران قديم واراد به انه نزل
من اكثر من سبعمايه سنة وهو القديم في اللغة او اراد انه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القران فان هذا مما لا نزاع فيه
وكذلك اذا قال غير مخلوق واراد به انه غير مكذوب فان هذا مما لم يتنازع فيه احد من المسلمين واهل الملل المومنين بالرسل
وذلك ان القايل اذا قال ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فله معنيان احدهما انه لا يسبق الحادث المعين والحوادث المعينة
او المحصورة او الحوادث التي يعلم ان لها ابتدا فاذا قدر انه اريد بالحوادث كل ما له ابتدا واحدا كان او عددا معلوما انه
ما لم يسبق هذا او لم يخل من هذا لا يكون قبله بل لا يكون الا معه او بعده فيكون حادثا وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان
ما يقولان وليس هذا مورد النزاع ولكن مورد النزاع ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة هل هو حادث
وهو مبني على ان هذا هل يمكن وجوده ام لا فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيا بعد شي دايما لا ابتدا لها ولا انتها وهل
ان يمكن ان يكون الرب متكلما لم يزل متكلما اذا شا ويكون كلماته لا نهاية لها لا ابتدا لها ولا انتها كما انه في ذاته لم يزل ولا يزال
لا ابتدا لوجوده ولا انتها له بل هو الاول الذي ليس قبله شي وهو الاخر الذي ليس بعده شي فهو القديم الازلي الدايم الباقي
بلا زوال فهل يمكن ان يكون لم يزل متكلما بمشيته فلا يكون قد صار متكلما بعد ان لم يكن متكلما ولا يكون كلامه مخلوقا
منفصلا عنه ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيته بل يكون متكلما بمشيته وقدرته ولم يزل كذلك هذا هو مورد
النزاع بين السلف والايمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم في ذلك والفلاسفة يقولون ان الفلك نفسه قديم ازلي
لم يزل متحركا لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة ومعلوم ان هذا مخالف لقولهم ومخالف لما اخبر به القران والتوراة
وساير الكتب بخلاف كونه لم يزل متكلما او لم يزل فاعلا او قادرا على الفعل فان هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعا

وعقلا واما كون السموات والارض مخلوقتين محدثتين بعد العدم فهذا انما نازع فيه طايفة قليلة من الكفار كارسطو
واتباعه واما جمهور الفلاسفة مع عامة اصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ومع المجوس وغيرهم ومع اهل الكتاب
وغيرهم فهم متفقون على ان السموات والارض وما بينهما مخلوق محدث بعد ان لم يكن ولكن تنازعوا في مادة ذلك هل هي
موجودة قبل هذا العالم وهل كان قبله مدة ومادة ام هو ابدع ابتدا من غير تقدم مدة ولا مادة فالذي جا به القران
والتوراة واتفق عليه سلف الامة وايمتها مع ايمة اهل الكتاب ان هذا العالم خلقه الله واحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله
كما اخبر في القران انه استوى الى السما وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها وقد كان قبل ذلك مخلوق
غيره كالعرش والما كما قال تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الما وخلق ذلك في مدة
غير مقدار حركة الشمس والقمر كما اخبر انه خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام والشمس والقمر هما من
السموات والارض وحركتهما بعد خلقهما والزمان المقدر بحركتهما وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما انما حدثا بعد
خلقهما وقد اخبر الله انه خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام فتلك الايام مدة وزمان مقدر بحركة اخرى
غير حركة الشمس والقمر وهذا مذهب جماهير الفلاسفة يقولون هذا العالم مخلوق محدث وله مادة متقدمة عليه
لكن حكى بعضهم ان تلك المادة المعينة قديمة ازلية وهذا باطل كما قد بسط في غير هذا الموضع فان المقصود هنا ان من مخصص
الى قول من يقول ان اقوال هولا دل عليها الشرع فان قيل ابطال حوادث لا اول لها قد دل عليه كل شي عنده بمقدار وقوله
احصى كل شي عددا كما ذكر ذلك طايفة من النظار فان ما لا ابتدا له ليس له كل وقد اخبر انه احصى كل شي عددا قيل
هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح ان يحال عليها النفي بادلة على الصفات فان تلك نصوص كثيرة جلية وهذا لو
قدر انه دليل صحيح فانه يحتاج الى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا مثل ان يقال هذا يستلزم بطلان حوادث لا اول
لها وذلك يستلزم حدوث الجسم لان الجسم لو كان قديما للزم حوادث لا اول لها لان الجسم يستلزم الحوادث فلا يخلو منها
لاستلزامه الاكوان والحركات او الاعراض ثم يقال بعد هذا واثبات الصفات تستلزم كون الموصوف جسما
وهذه المقدمة تناقض مما عامة من قالها كما سنبينه ان شا الله فكيف وقوله احصى كل شي عددا لا يدل على ذلك فانه
سبحانه قد كتب مقادير الخلايق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وقال وكل شي احصيناه في امام
مبين فقد احصى وكتب ما يكون قبل ان يكون الى اجل مسمى محدود فقد احصى المستقبل المعدوم كما احصى الماضي الذي
وجد ثم عدم ولفظ الاحصا لا يفرق بين هذا وبين هذا فان كان الاحصا يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة
في الاية وان قيل بل احصى المستقبل تقديرا جملة بعد جملة لم يكن في الاية حجة فانه يمكن ان يقال في الماضي كذلك وسله

تناول العلم لما لا يتناهى مسئلة مشكلة على القولين ليس الغرض هنا ابطال القول فيها بل المقصود ان مثل هذه الاية لم يرد الله بها ابطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته ومما يشبه هذا اذا قيل العالم حادث ام ليس بحادث والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله فان هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس اهل الملل وغيرهم ولها معنى في عرف المتكلمين وقد احدث الملاحدة لها معنى ثالثا فالذي يفهمه الناس من هذا الكلام ان كل ما سوى الله مخلوق حادث كائن بعد ان لم يكن وان الله وحده هو القديم الازلي ليس معه شيء قديم بقدمه بل كل ما سوى الله كائن بعد ان لم يكن فهو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والابداع والالهية والربوبية وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له وهذا المعنى هو المعروف عن الانبيا واتباع الانبيا من المسلمين واليهود والنصارى وهو مذهب اكثر الناس غير اهل الملل من الفلاسفة وغيرهم والمعنى الثاني ان يقال لم يزل الله لا يفعل شيا ولا يتكلم بمشيته ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك مثل ان يقال انه لم يزل متكلما بمشيته او فاعلا بمشيته بل لم يزل قادرا وهو ممتنع وجود حوادث لا اول لها فهذا المعنى هو الذي يعنيه اهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم وقد يحكونه عن اهل الملل وهو بهذا المعنى لا يوجد لا في القران ولا غيره من كتب الانبيا لا التوراة ولا غيرها ولا في حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف هذا عن احد من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والمعنى الثالث الذي اصطلحه الملاحدة كابن سينا وامثاله قالوا نقول العالم محدث او معلول لعلة قديمة ازلية اوجبته فلم يزل معها وسموا هذا الحدوث الذاتي وغيره الحدوث الزماني والتعبير بلفظ الحدوث عن هذا المعنى والقول بان العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول احد من الانبيا ولا اتباعهم ولا امة من الامم العظيمة ولا طايفة من الطوايف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس بحيث كان اهل مدينة على هذا القول وانما يقول هذا طوايف قليلة مغمورون في الناس وهذا القول انما هو معروف عن طايفة من المتفلسفة المليين كابن سينا وامثاله وقد يحكون هذا القول عن ارسطو في كتبه للعالم وقوله الذي في كتبه ان العالم قديم وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ويقولون انه محدث ولم يثبت في كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته وانما اثبت له علة يتحرك للتشبه بها ثم جا الذين ارادوا اصلاح قوله فجعلوا العلة اولى لغيرها كما جعله الفارابي وغيره ثم جعلها بعض الناس امرا للفلك بالحركة لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك المعشوق للعاشق

[illegible]

لا يعرف عن احد من اهل اللغات الا العرب

وان كان لا شعور له ولا قصد وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار كما فعل ابن رشد وابن سينا جعلوه موجبا بالذات لما سواه وجعل ما سواه ممكنا الوجه الخامس ان يقال غاية ما يدل عليه السمع ان دل على ان الله ليس بجسم وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات او اكثرهم وينفيه بعضهم ويتوقف فيه بعضهم ويفصل في القول بعضهم ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي فنقول ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب احد ممن ينفي الصفات او الاسماء ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقايص فان من نفى شيا من الصفات لكون اثباته تجسيما وتشبيها يقول له المثبت قولي فيما اثبته من الصفات والاسماء كقولك فيما اثبته من ذلك فان تنازعا في الصفات الخبرية او العلو او الرؤية او نحو ذلك وقال له النافي هذا يستلزم التجسيم والتشبيه لانه لا يعقل ما هو كذلك الا الجسم قال له المثبت لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وارادة الا ما هو جسم فاذا جاز لك ان تثبت هذه الصفات وتقول الموصوف بها ليس بجسم جاز لي مثل ما جاز لك من اثبات تلك الصفات مع ان الموصوف بها ليس بجسم فان قال له هذه معاني وتلك ابعاض قال له الرضا والغضب والحب والبغض معاني واليد والوجه وان كان بعضا فالسمع والبصر والكلام اعراض لا تقوم الا بجسم فان جاز لك اثباتها مع انها ليست اعراضا ومحلها ليس جسما جاز لي اثبات هذه مع انها ليست ابعاضا فان قال نافي الصفات انا لا اثبت شيا منها قال له انت تثبت الاسما فانت تقول هو حي عليم قدير ولا يعقل حيا عليما قديرا الا جسما وتقول انه هو ليس بجسم فاذا جاز ان تثبت مسمى هذه الاسما ليس بجسم مع ان هذا ليس بمعقول لكم جاز لي ان اثبت موصوفا بهذه الصفات وان كان هذا غير معقول فان قال الملحد انا انفي الاسما والصفات قيل له اما ان تقر بان هذا العالم المشهود مفعول مصنوع له صانع فاعل او تقول انه قديم ازلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع فان قلت بالاول فصانعه ان قلت هو جسم فقد وقعت فيما نفيته وان قلت ليس بجسم فقد ثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم وهذا لا يعقل في الشاهد فاذا اثبت خالقا فاعلا ليس بجسم وان كان لا يعرف حيا عليما الا جسما بل يمكن ان تثبت له الصفات والاسما ما يناسبه وان قال الملحد بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غني عن الصانع فقد اثبت واجبا بنفسه قديما ازليا هو جسم حامل للاعراض متحيزا في الجهات تقوم به الاكوان وتحله الحوادث والحركات وله ابعاض واجزا فكان ما فر منه من اثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو ابعد منه ولم يستفد بذلك الا انكار الاحد الخالق وتكذيب رسله ومخالفة صريح المعقول والضلال المبين

وانت لا تعرف فاعلا الا جسما

[illegible] 3/8

الله هو مسمى ضلال الضالين وكفر الكافرين فقد تبين ان من نفى الصفات او شيا منها لان اثباتها تجسيم قول لا يمكن احدا
ان يستدل به بل ولا يستدل احد على تنزيه الرب عن شى من النقايص بان ذلك يستلزم التجسيم لانه لا بد ان يثبت شيا يلزمه
فيما اثبته نظير ما الزمه غيره فيما نفاه واذا كان اللازم في الموضعين واحد وما اجاب هو به امكن المنازع له ان يجيب بمثله لم
يمكنه ان يثبت شيا وينفي شيا على هذا التقدير واذا انتهى الى التعطيل المحض كان ما الزمه من الجسم للواجب بنفسه القديم اعظم
من كل تجسيم نفاه فعلم ان مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولا يغني من جوع واما الجواب
لاهل المقام الثاني وهم محققوا النفاه الذين يقولون السمع لم يدل الا على الاثبات ولكن العقل دل على النفي فجوابهم من وجوه
احدها ان يقال نحن في هذا المقام مقصودنا ان العقل الذي به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع وقد تبين ان
الانبيا لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي طريقة الاعراض وان الذين امنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق
وحينيذ فاذا قدرنا ان عقولكم خالفت السمع لم يكن هذا المعقول اصلا للسمع ولم يكن السمع ناقض المعقول الذي عرفت صحته
وهذا هو المطلوب واذا قلتم نحن لم نعرف صحة السمع الا بهذه الطريق او قلتم لا نعرف السمع الا بهذه الطريق قيل لكم اما
شهادتكم على انفسكم بانكم لم تعرفوا السمع الا بهذه الطريق فقد شهدتم على انفسكم بضلالكم وجهلكم بالطريق التي دعت بها
الانبيا لاتباعهم واذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فانتم جهال بطرق الانبيا وعما سواها اثبات الصانع وتصديق رسله
فلا يجوز لكم حينيذ ان تقولوا ان صدقهم لا يعرف الا بمعقول يناقض المنقول عنهم واما اذا قلتم لا يمكن ان يعرف الله الا بهذه
الطريق فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم يحيطوا بعلمه ونفي لا يمكنكم معرفته فمن اين تعرفون ان جميع بني ادم من الانبيا واتباع
الانبيا لا يمكنهم ان يعرفوا الله الا باثبات الاعراض وحدوثها ولزومها الجسم وامتناع حوادث لا اول لها او نحو
هذا الطريق وهل الاقدام على هذا النفي الا من قول من هو اجهل الناس واضلهم وابعدهم عن معرفة طرق العلم وادلته
والاسباب التي بها يعرف الناس ما لم يعرفوه وهذا النفي قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم وهذه حاله وهذا
النفي عند هولا الوجه الثاني ان يقال لهم بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا يحتاج الى هذا النفي كما اقر بذلك جمهور
النظار حتى ان مسلة حدوث العالم اعترف اكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين حتى موسى بن ميمون صاحب دلالة الحايرين

كابي حامد الغزالي في المسلمين ممزج الاقوال النبوية بالاقوال الفلسفية وتاولها عليها حتى الرازي وغيره من اعيان النظار اعترفوا
بان العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الادلة العقلية بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسلة ثم يعلم حدوث العالم بالسمع
فهولا اعترفوا بامكان كونها سمعية فضلا عن كونها وجوب كونها عقلية فضلا عن كونها اصلا للسمع فضلا عن كونها لا اصل
للسمع سواها وايضا فقد اعترف ايمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شي منها على نفي الجسم ولا نفي الصفات الوجه
الثالث ان يقال اذا كان الرسل والانبيا قد اتبعهم امم لا يحصي عددهم الا الله من غير ان يعتمدوا على هذا الطريق وهم
يخبرون انهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه وظهر منهم من اقوالهم وافعالهم ما يدل على انهم عالمون بصدق الرسول
متيقنون لذلك لا يرتابون فيه وهم عدد كبير اضعاف اضعاف اضعاف اي تواتر قدر يعلم انهم لم يجتمعوا او يتواطوا على هذه
الاخبار الذي يخبرون به عن انفسهم علم قطعا انه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسل من غير هذه الطريق المستلزمة لنفي شي
من الصفات الوجه الرابع ان يتبين فساد هذه الاقوال المخالفة لنصوص الانبيا وفساد طرقها التي جعلها اصحابها
براهين عقلية كما سياتي ان شا الله الوجه الخامس ان نبين ان الادلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها بل العلوم
الفطرية الضرورية توافق ما اخبرت به الرسل لا تخالفه وان الادلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيا من
السمع وهذا ولله الحمد قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوايف فوجدت كل طايفة من طوايف النظار اهل العقليات لا يذكر
احد منهم في مسلة ما دليلا صحيحا يخالف ما اخبرت به الرسل بل يوافقه حتى الفلاسفة القايلين بقدم العالم كارسطو
واتباعه ما يذكرون من دليل صحيح عقلي فانه لا يخالف ما اخبرت به الرسل بل يوافقه وكذلك سا ير طوايف النظار من اهل
النفي والاثبات لا يذكرون دليلا عقليا في مسلة الا والصحيح منه موافق لا مخالف وهذا يعلم به ان المعقول الصريح ليس مخالفا
لاخبار الانبيا على وجه التفصيل كما نذكر ان شا الله في موضعه ونبين ان من خالف الانبيا ليس لهم سمع ولا عقل كما اخبر
الله عنهم بقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شي ان
انتم الا في ضلال كبير وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير

3/9

هم بالغيب والسلطان هو الكتاب المنزل من السماء فكل من عارض كتاب الله
المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخا له او مفسرا له كان قد جادل في آيات
الله بغير سلطان اتاه ومن هذا قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
وقوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا
بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما انذروا هزوا وامثال ذلك مما
في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الراي
والكلام والبدع مشتقة من الكفر فمن عارض الكتاب والسنة بآرا الرجال
كان قوله مشتقا من اقوال هولاء الضلال كما قال مالك رضي الله عنه اوكلما
جانا رجل اجدل من رجل تركنا ما جا به جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم
لجدل هذا ‌فان قيل هذا الوجه غايته ان لا يصح معارضة الشرع بالعقل
ولكن اذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع قيل المقصود
في هذا المقام انه يمتنع تقديم العقل على الشرع وهو المطلوب واما ثبوت
الشرع في نفسه وعلمنا به فليس هذا مقام اثباته ونحن لم ندع ان ادلة العقل
باطلة ولا انما به تعلم صحة السمع باطل ولكن ذكرنا انه يمتنع معارضة
الشرع بالعقل وتقديمه عليه وان من فعل ذلك تناقض قوله ولزمه ان لا يكون
العقل دليلا صحيحا اذا كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في
نفسه ولا بد ان ينتهي الامر الى ان يقول ما عارضه الدليل العقلي فليس
هو عندي دليلا في نفس الامر بل هو باطل فيقال له فهكذا ما عارضه
الدليل السمعي فليس هو دليلا في نفس الامر بل هو باطل وحينئذ فيرجع الامر
الا ان ينظر في دلالة الدليل سوا كان سمعيا او عقليا فان كان دليلا
قطعيا لم يجز ان يعارضه شي وهذا هو الحق الذي يتم هذا بان نقول

الوجه الحادي عشر انما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات
ليس كثير منه دليلا وانما يظنه الظان دليلا وهذا متفق عليه بين العقلا
فانهم متفقون على انما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا
في نفس الامر متفقون اما المتبعون للكتاب والسنة من الصحابة والتابعين

وتابعيهم فهم متفقون على دلالة ما جا به الشرع في باب الايمان بالله تعالى
واسمايه وصفاته واليوم الاخر وما يتبع ذلك لم يتنازعوا في دلالته على ذلك
والمتنازعون في ذلك بعدهم لم يتنازعوا في ان السمع يدل على ذلك وانما تنازعوا
هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه ام لا فكلهم متفقون على ان اهل الكتاب
والسنة مثبتون للاسماء والصفات مثبتون لما جا به من احوال الرسالة والمعاد
والمتنازعون لاهل الاثبات من نفاة الافعال والصفات لا يتنازعون في ان النصوص
السمعية تدل على الاثبات وانه ليس في السمع دليل ظاهر على النفي فقد اتفق
الناس على دلالة السمع على الاثبات وان تنازعوا في الدلالة هل هي قطعية او ظنية
واما المعارضون لذلك من اهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد
من العقليات بل كل طايفة تقول في ادلة خصومها ان العقل يدل على فسادها
لا على صحتها فالمثبتة للصفات يقولون انه يعلم بالعقل فساد قول النفاة كما
يقول النفاة انه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة ومثبتة الروية يقولون انه يعلم
امكان ذلك كما تقول النفاة انه يعلم بالعقل امتناع ذلك والمتنازعون في
الافعال هل تقوم به يقولون انه علم بالعقل قيام الافعال به وان الخلق والابداع
والتاثير امر وجودي قايم بالخالق المبدع الفاعل ثم كثير من هولاء يقولون
ان التسلسل انما هو ممتنع في العلل لا في الاثار والشروط وخصومهم يقولون
ليس الخلق الا المخلوق وليس الفعل الا المفعول وليس الابداع والخلق شيئا
غير نفس الفاعل ونفس المفعول المنفصل عنه وان ذلك معلوم بالعقل لئلا
يلزم التسلسل وهذا باب واسع فاهل العقليات من اهل النفي والاثبات كل
منهم يدعي ان العقل دل على قوله المناقض لقول الاخر واما السمع
فدلالته متفق عليها بين العقلاء واذا كان كذلك قيل السمع دلالته
معلومة متفق عليها وما يقال انه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة
متفق عليها بل فيها نزاع كثير فلا يجوز ان يعارض ما دلالته معلومة باتفاق
العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء واعلم ان اهل
الحق لا يطعنون في جنس الادلة العقلية ولا فيما علم العقل صحته وانما

يطعنون فيما يدعي المعارض انه يخالف الكتاب والسنة وليس في ذلك ولله
الحمد دليل صحيح في نفس الامر ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ولا دليل
لم يقدح فيه بالعقل وحينئذ فنقول في الوجه الثاني عشر ان كلما
عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده وان لم يعارض الشرع
وما علم فساده بالعقل لا يجوز ان يعارض به لا عقل ولا شرع وهذه الجملة
تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من اهل البدع بان يبين
بالعقل فساد هذه الحجج وتناقضها وهذا ولله الحمد ما زال الناس يوضحونه
ومن تامل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا
يعلمه الا الله ه الوجه الثالث عشر ان يقال الامور السمعية
التي يقال ان العقل عارضها كاثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك هي مما علم بالاضطرار
ان الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها وما كان معلوما بالاضطرار من دين الاسلام
امتنع ان يكون باطلا مع كون الرسول رسول الله حقا فمن قدح في ذلك وادعى ان
الرسول لم يجئ بها كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين ه
الوجه الرابع عشر ان يقال اهل العناية بعلم الرسول العالمين بالقران وتفسير
الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم باحسان والعالمين باخبار
الرسول والصحابة والتابعين لهم باحسان عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد
الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ولهذا كانوا كلهم متفقين
على ذلك من غير تواطئ ولا تشاعر كما اتفق اهل الاسلام على نقل حروف
القران واذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر كان ذلك
كنقلهم حروفه والفاظه بالتواتر ومعلوم ان النقل المتواتر يفيد العلم
اليقيني سوا كان التواتر لفظيا او معنويا كتواتر شجاعة خالد وعدل كسرى
وطب جالينوس ونحو سيبويه يبين هذا ان اهل العلم والايمان يعلمون من
مراد الله ورسوله بكلامه اعظم مما يعلمه الاطباء من كلام جالينوس
والنحاة من كلام سيبويه فاذا كان من ادعى في كلام سيبويه وجالينوس
ونحوهما ما يخالف ما عليه اهل العلم بالطب والحساب من كلامهم كان قوله

كان قوله معلوم البطلان فمن ادعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه اهل الايمان
كان قوله اظهر بطلانا وفسادا لان هذا معصوم محفوظ والله تعالى قد
الوجه الخامس عشر ان يقال كون الدليل عقليا او سمعيا ليس هو صفة تقتضي
مدحا ولا ذما ولا صحة ولا فسادا بل ذلك يبين الطريق الذي به علم وهو السمع والعقل
وان كان السمع لا بد معه من العقل وكذلك كونه عقليا او نقليا واما كونه شرعيا
فلا يقابل بكونه عقليا وانما يقابل بكونه بدعيا اذ البدعة تقابل الشرعة وكونه شرعيا
صفة مدح وكونه بدعيا صفة ذم وما خالف الشريعة فهو باطل ثم الشرعي قد يكون
سمعيا وقد يكون عقليا فان كون الدليل شرعيا يراد به كون الشرع اثبته ودل عليه
ويراد به كون الشرع اباحه واذن فيه فاذا اريد بالشرعي ما اثبته الشرع فاما ان يكون
معلوما بالعقل ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه فيكون شرعيا عقليا وهذا كالادلة
التي نبه الله عليها في كتابه العزيز من الامثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده
وصدق رسله واثبات صفاته وعلى المعاد فتلك كلها ادلة عقلية يعلم صحتها بالعقل
وهي براهين ومقاييس عقلية وهي مع ذلك شرعية واما ان يكون الدليل الشرعي لا يعلم
الا بمجرد خبر الصادق فانه اذا اخبر بما لا يعلم الا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا
وكثير من اهل الكلام يظن ان الادلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط وان
الكتاب والسنة لا يدلان الا من هذا الوجه ولهذا يجعلون اصول الدين نوعين
العقليات والسمعيات ويجعلون القسم الاول مما لا يعلم بالكتاب والسنة وهذا
غلط منهم بل القران دل على الادلة العقلية وبينها ونبه عليها وان كان من الادلة
العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد واما اذا
اريد بالشرعي ما اباحه الشرع واذن فيه فيدخل في ذلك ما اخبر به الصادق وما
دل عليه ونبه عليه القران وما دلت عليه وشهدت به الموجودات والشارع
يحرم الدليل لكونه كذبا في نفسه مثل ان يكون احدى مقدماته باطلة فانه كذب
والله يحرم الكذب لا سيما عليه لقوله تعالى الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب
ان لا يقولوا على الله الا الحق ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم كما قال تعالى

17/1

ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله
وقوله تعالى ها انتم هولاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم
به علم والله يعلم وتحريمه لكونه جدالا في الحق بعدما تبين كقوله تعالى يجادلونك
في الحق بعدما تبين وقوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وحينئذ فالدليل
الشرعي لا يجوز ان تعارضه دليل غير شرعي ويكون مقدما عليه بل هذا بمنزلة من
يقول ان البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشريعة التي امر الله بها
او يقول الكذب مقدم على الصدق او يقول خبر غير النبي صلى الله عليه وسلم يكون
مقدما على خبر النبي او يقول ما نهى الله عنه يكون خيرا مما امر الله به ونحو ذلك
وهذا كله ممتنع واما الدليل الذي يكون عقليا او سمعيا من غير ان يكون شرعيا
فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا اخرى كما انه قد يكون دليلا صحيحا تارة ويكون
شبهة فاسدة اخرى فما جاءت به الرسل عن الله تعالى اخبارا وامرا لا يجوز ان يعارض
بشي من الاشياء واما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره اذ قد يكون حقا تارة
وباطلا اخرى وهذا مما لا ريب فيه لكن من الناس من يدخل في الادلة
الشرعية ما ليس منها كما ان منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها والكلام هنا
على جنس الادلة لا على اعيانها الوجه السادس عشر ان يقال غاية ما ينتهي اليه
هولاء المعارضون لكلام الله ورسوله بارايهم التاويل او التفويض والتاويل
المقبول هو ما دل على مراد المتكلم والتاويلات التي يذكرونها لا نعلم ان الرسول
ارادها بل نعلم بالاضطرار في عامة النصوص ان المراد منها نقيض ما قالوه كما نعلم
مثل ذلك في تاويلات القرامطة والباطنية من غير ان نحتاج ذلك الى دليل خاص
وحينئذ فالمتاول ان لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تاويله
للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب
التحريف والالحاد لا من باب التفسير وبيان المراد واما التفويض فان من المعلوم
ان الله تعالى امرنا ان نتدبر القران وحضنا على عقله وفهمه فكيف يجوز مع
ذلك ان يراد منا الاعراض عن فهمه ومعرفته وعقله وايضا فالخطاب الذي
اريد به هدانا والبيان لنا واخراجنا من الظلمات الى النور اذا كان ما ذكر

السلف الذين قالوا لا يعلم تاويله الا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ولم يكن لفظ التاويل عندهم يراد به معنى التاويل
الاصطلاحي الخاص وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى يخالف ذلك فان تسمية هذا المعنى وحده
تاويلا انما هو اصطلاح طايفة من المتاخرين من الفقها والمتكلمين وغيرهم ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين
والايمة الاربعة وغيرهم لاسيما ومن يقول ان لفظ التاويل هذا معناه يقول انه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل
يقترن به وهو لا يقولون ان هذا المعنى المرجوح لا يعلمه احد من الخلق والمعنى الراجح لم يرده الله وانما كان لفظ التاويل
في عرف السلف يراد به ما اراده الله بلفظ التاويل في مثل قوله تعالى هل ينظرون الا تاويله يوم ياتي تاويله يقول
الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق وقال تعالى ذلك خير واحسن تاويلا وقال يوسف يا ابت هذا
تاويل رءياي من قبل وقال يعقوب ويعلمك من تاويل الاحاديث وقال الذي نجا منهما انا انبيكم بتاويله
وقال يوسف لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاويله قبل ان ياتيكما فتاويل الكلام الطلبي الامر والنهي وهو
نفس الفعل المامور به وترك المنهي عنه كما قال سفيان بن عيينة السنة تاويل الامر والنهي وقالت عايشة كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتاول القران وقيل لعروة بن الزبير
ما بال عايشة كانت تصلي في السفر اربعا قال تاولت كما تاول عثمان ونظاير هذا متعددة واما تاويل ما اخبر الله به عن
نفسه وعن اليوم الاخر فهو نفس الحقيقة التي اخبر عنها وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ولهذا
قال مالك وربيعة وغيرهما الاستوا معلوم والكيف مجهول وكذلك قال ابن الماجشون واحمد بن حنبل وغيرهما من السلف
يقولون انا لا نعلم كيفية ما اخبر الله به عن نفسه وان علمنا تفسيره ومعناه ولهذا رد احمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة
فيما شكت فيه من متشابه القران وتاولوه على غير تاويله فرد على من حمله على غير ما اريد به وفسر هو جميع الايات
المتشابهة وبين المراد به وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القران وكانوا يقولون ان العلما يعلمون تفسيره

وما اريد به وان لم يعلموا كيفية ما اخبر الله به عن نفسه وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب فانما اعد الله لاوليايه من النعيم
لا عين راته ولا اذن سمعته ولا خطر على قلب بشر فذاك الذي اخبر به لا يعلمه الا الله فمن قال من السلف ان تاويل المتشابه
لا يعلمه الا الله بهذا المعنى فهذا حق واما من قال ان التاويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه الا الله فهذا ينازعه
فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القران كله وقالوا انهم يعلمون معناه كما قال مجاهد عرضت المصحف على ابن عباس
من فاتحته الى خاتمته اقفه عند كل اية واساله عنها وقال ابن مسعود ما في كتاب الله اية الا وانا اعلم فيم انزلت وقال الحسن
البصري ما انزل الله اية الا وهو يحب ان يعلم ما اراد بها ولهذا كانوا يجعلون القران يحيط بكل ما يطلب من علم الدين
كما قال مسروق ما نسال اصحاب محمد عن شي الا وعلمه في القران ولكن علمنا قصر عنه وقال الشعبي ما ابتدع قوم بدعة الا
في كتاب الله بيانها وامثال ذلك من الاثار الكثيرة بالاسانيد الثابتة مما ليس هذا موضع بسطه ع الوجه التاسع عشر

اخر التخريجة

فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ولم يرد منا ان نعرف لا ظاهره ولا باطنه
واريد منا ان نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك وعلى التقديرين لم
نخاطب بما نبين فيه الحق ولا عرفنا ان مدلول هذا الخطاب باطل وكفر وحقيقة
قول هولاء في المخاطب لنا انه لم يبين الحق ولا اوضحه مع امره لنا ان نعتقده
وانما ما خاطبنا به وامرنا باتباعه والرد اليه لم يبين به الحق ولا كشفه بل دل
ظاهره على الكفر والباطل واراد منا ان لا نفهم منه شيئا او ان نفهم منه
ما لا دليل فيه عليه وهذا كله مما نعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله منه وانه
من جنس اقوال اهل التحريف والالحاد وبهذا احتج الملاحدة كابن سينا
وغيره على مثبتي المعاد وقالوا القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص
الصفات وزعموا ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الامر عليه في نفسه
لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الاخر فكان الذي استطالوا به على هولاء هو
موافقتهم لهم على نفي الصفات والا فلو امنوا بالكتاب كله حق الايمان لبطلت
معارضتهم ودحضت حجتهم ثم ان ابن سينا وامثاله من الباطنية المتفلسفة والقرا مطة
يقولون انه اراد من المخاطبين ان يفهموا الامر على خلاف ما عليه وان يعتقدوا
ما لا حقيقة له في الخارج لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة والمعتزلة
وامثالهم يقولون انه اراد ان يعتقدوا الحق على ما هو عليه مع علمهم انه لم يبين ذلك
في الكتاب والسنة بل النصوص تدل على نقيض ذلك فاولئك يقولون اراد منهم
اعتقاد الباطل وامرهم به وهولا يقولون اراد اعتقاد ما لم يدلهم الا على نقيضه والمو من
يعلم بالاضطرار ان كلا القولين باطل ولا بد لاهل التاويل من هذا او هذا
واذا كان كلاهما باطلا كان تاويل النفاة للنصوص باطلا فيكون نقيضه حقا
وهو اقرار الادلة الشرعية على مدلولاتها ومن خرج عن ذلك لزمه من
الفساد ما لا يقوله الا اهل الالحاد ﴿ الوجه السابع عشر ان يقال
الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات
والفلسفيات ونحو ذلك انما يبنون امرهم في ذلك على اقوال مشتبهة مجملة تحتمل
معاني متعددة ويكون ما فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب تناولها

ص

وما ذكرناه من لوازم قول اهل التفويض هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم اذا قالوا ان الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص
المشكله المتشابهه ولكن لم يبين للناس مراده بها ولا اوضحه ايضاحا يقطع به النزاع واما على قول اكابرهم ان معاني هذه النصوص
المشكله المتشابهه لا يعلمها الا الله وان معناها الذي اراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها فعلى قول هولا يكون الانبيا
والمرسلون لا يعلمون معاني ما انزل الله عليهم من هذه النصوص ولا الملايكه ولا السابقون الاولون وحينيذ فيكون ما وصف الله
به نفسه في القران او كثر ما وصف الله به نفسه لا يعلم الانبيا معناه بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه وكذلك نصوص المثبته للقدر
عند طايفه والنصوص المثبته للامر والنهي والوعد والوعيد عند طايفه والنصوص المثبته للمعاد عند طايفه ومعلوم ان هذا قدح
في القران والانبيا اذ كان الله انزل القران واخبر انه جعله هدى وبيانا للناس وامر الرسول ان يبلغ البلاغ المبين وان
يبين للناس ما نزل اليهم وامر بتدبر القران وعقله ومع هذا فاشرف ما فيه وهو ما اخبر به الرب عن صفاته او عن كونه
خالقا لكل شي وهو بكل شي عليم او عن كونه امر ونهى ووعد وتوعد او عما اخبر به عن اليوم الاخر لا يعلم احد معناه فلا يعقل
ولا يتدبر ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل اليهم ولا بلغ البلاغ المبين وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع الحق
في نفس الامر ما علمته براي وعقلي وليس في النصوص ما يناقض ذلك لان تلك النصوص مشكله متشابهه لا يعلم احد معناها
وما لا يعلم احد معناه لا يجوز ان يستدل به فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الانبيا وفتحا لباب من
يعارضهم ويقول ان الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الانبيا لانا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالادله العقليه والانبيا
لم يعلموا ما يقولون فضلا عن ان يبينوا مرادهم فتبين ان قول اهل التفويض الذين يزعمون انهم متبعون للسنه والسلف من شر
اقوال اهل البدع والالحاد فان قيل انتم تعلمون ان كثيرا من السلف راوا ان الوقف عند قوله وما يعلم تاويله الا الله بل كثير من الناس
يقول هذا هو قول السلف ونقلوا هذا القول عن ابي بن كعب وابن مسعود وعايشه وابن عباس وعروه والزبير وغير واحد
من السلف والخلف وان كان القول الاخر وهو ان السلف يعلمون تاويله منقول عن ابن عباس ايضا وهو قول مجاهد ومحمد بن
جعفر بن الزبير وابن اسحق وابن قتيبه وغيرهم وما ذكرتموه قدح في اوليك السلف واتباعهم قيل ليس الامر كذلك فان اوليك

الحق وباطل فيما فيهما من الحق يقبل بما فيهما من الباطل لاجل الاشتباه والالتباس
ثم يعارضون بما فيهما من الباطل نصوص الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه
وهذا منشاء ضلال من ضل من الامم قبلنا وهو منشاء البدع فان البدعة لو كانت
باطلا محضا لظهرت وبانت وما قبلت ولو كانت حقا محضا لا شوب فيه
لكانت موافقة للسنة فان السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه ولكن
البدعة تشتمل على حق وباطل وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع
ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به اهل الكتاب على لسان محمد صلى الله
عليه وسلم يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف
بعهدكم واياي فارهبون وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر
به ولا تشتروا باياتي ثمنا واياي فاتقون ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق
وانتم تعلمون فنهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمانه ولبسه به خلطه به
حتى يلتبس احدهما بالاخر كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
وللبسنا عليهم ما يلبسون ومنه التلبيس وهو التدليس وهو الغش لان
المغشوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطيه فكذلك الحق اذا لبس
بالباطل يكون قد اظهر الحق في صورة الباطل الباطل في صورة الحق والظاهر
حق والباطن باطل ثم قال تعالى وتكتموا الحق وانتم تعلمون وهنا قولان
قيل انه نهاهم عن مجموع الفعلين وان الواو واو الجمع التي تسميها نحاة الكوفة
واو الصرف كما في قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن وكما في قوله تعالى
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وكما في قوله او يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا ما لهم من محيص
على قراءة النصب وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله وتكتموا منصوبا والاول
مجزوما وقيل بل الواو هي الواو العاطفة المشتركة بين المعطوف والمعطوف
عليه فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما كما اذا قيل
لا تكفر وتسرق وتزن وهذا هو الصواب كما في قوله تعالى يا اهل
الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ولو ذمهم على الاجماع

لقال وتكتموا الحق بلا نون وتلك الاية نظير هذه ومثل هذا الكلام اذا اريد به
النهي عن كل من الفعلين فانه قد يعاد فيه حرف النفي كما يقول لا تكفر ولا
تسرق ولا تزن ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم واما اذا
لم يعد حرف النفي فيكون لارتباط احد الفعلين بالاخر مثل ان يكون احدهما مستلزما
للاخر كما قيل لا تكفر بالله وتكذب بانبيائه ونحو ذلك وما يكون افتراقهما ممكنا
لا محذور فيه لكن النهي عن الجميع فهو قليل في الكلام ولذلك قل ما يكون
فيه الفعل الثاني منصوبا والغالب على الكلام جزم الفعلين وهذا مما يبين ان الراجح
في قوله وتلبسوا ان تكون الواو واو العطف والفعل مجزوما ولم يعد حرف
النفي لان احد الفعلين مرتبط بالاخر مستلزم له فالنهي عن الملزوم وان كان
يتضمن النهي عن اللازم فقد يظن انه ليس مقصودا للناهي وانما هو واقع بطريق
اللزوم العقلي ولهذا تنازع الناس في الامر بالشي هل يكون امرا بلوازمه وهل يكون
نهيا عن ضده مع اتفاقهم على ان فعل المامور لا يكون الا مع فعل لوازمه وترك ضده
ومنشاء النزاع ان الامر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ولهذا اذا
عاقب المكلف لا يعاقبه الا على ترك المامور فقط لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل
ضده وهذه المسالة هي الملقبة بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد غلط فيها
بعض الناس فقسموا ذلك الى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة والاعضاء والعدد
في الجمعة ونحو ذلك والى ما يقدر عليه كقطع المسافة الى الحج وغسل جزء من الراس
في الوضوء وامساك جزء من الليل في الصيام ونحو ذلك فقالوا ما لا يتم الواجب الا به
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب على المكلف وهذا التقسيم خطاء فان هذه
الامور التي ذكروها هي شرط في الوجوب فلا يتم الوجوب الا بها وما لا يتم الوجوب الا به
لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين سوا كان مقدورا عليه كالاستطاعة في
الحج واكتساب نصاب الزكاة فان العبد اذا كان مستطيعا للحج وجب عليه الحج
واذا كان مالكا للنصاب الزكوي وجبت عليه الزكوة فالوجوب لا يتم الا بذلك فلا
يجب عليه تحصيل استطاعة الحج ولا ملك النصاب ولهذا من يقول ان الاستطاعة

وتكتموا الحق

في تملك المال كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد فلا يوجبون عليه
اكتساب المال ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بُذلت له الاستطاعة إما بذل الحج وإما
بذل المال له من ولده وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ولكن المشهور
من مذهب أحمد عدم الوجوب وإنما أوجبه طائفة من أصحابه لكون الابن له أن
يتملك مال ولده فيكون قبوله كتملك المباحات والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون
عليه اكتساب المباحات والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل
والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به وما لا يتم الواجب إلا به وأن الكلام في
القسم الثاني فما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج وهو بعيد الدار عن
مكة أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ومع
هذا فلا يقال إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة القريب الدار والواجب ما يكون تركه سببا
للذم والعقاب فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان
الذم والعقاب لتاركه أعظم فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا
ممن تركه من جيران المسجد من أهل مكة والطائف ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة
أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع فلما كان من المعلوم أن ثواب
البعيد أعظم وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب نشأت من هنا الشبهة هل هو
واجب أو ليس بواجب والتحقيق أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الآمر بل
الآمر بالفعل قد لا يقصد لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها وإن كان
ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا يخطر بقلبه اللوازم ومن فهم هذا انحلت عنه شبهة الكعبي
هل في الشريعة مباح أم لا فإن الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة لأنه ما من فعل
يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشتغل به عن محرم والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده
فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها وجوابه أن يقال النهي عن
الفعل ليس أمرا بضد معين لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم بل هو نهي عن الفعل المقصود
تركه بطريق القصد وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد فهو أمر
بمعنى مطلق كلي والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمرا بمعين بخصوصه ولا نهيا عنه
بل لا يمكن فعل المطلق إلا معين أي معين كان فهو أمر بالقدر المشترك بين

المعينات فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور لم يؤمر به ولم ينه
عنه وما اشتركت فيه المعينات وهو القدر المشترك فهو الذي أمر به الآمر
وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور المخير والأمر بالماهية الكلية هل
تكون أمرا بشيء من جزئياتها أم لا فالمخير هو الذي يكون أمرا بخصلة من خصال معينة كما
في فدية الأذى وكفارة اليمين كقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك
وقوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم
أو كسوتهم أو تحرير رقبة فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحدا منها برئت ذمته
وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل
الثلاثة كلها وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا في نفس
الأمر وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله وإنما يقول هذا بعض الغالطين يحكيه
طائفة عن طائفة غلطا عليهم بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا وهو كما قال
ابن عباس كل شيء في القرآن أو أو فهو على التخيير وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فهو
على الترتيب والله يعلم أن العبد يفعل واحدا بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه
ثم اضطرب الناس هنا هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخير والواجب
واحد لا بعينه فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور ولا بد في الأمر من تمكن
المأمور من العلم بالمأمور به والعمل به والقول بإيجاب الثلاثة يحكى عن المعتزلة والقو[ل]
بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء وحقيقة الأمر أن الواجب هو القدر المشتر[ك]
بين الثلاثة وهو مسمى أحدها فالواجب أحد الثلاثة وهذا معلوم متميز معروف للمأمور
وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين فلم يجب واحد بعينه غير معين بل
وجب أحد المعينات والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الآمر والمناقض
هو أن يوجب معينا ولا يعينه أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك
ولا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين وهذا يظهر بالواجب المطلق وهو الأمر بالماهية
الكلية كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة والمطلق لا يوجد إلا
معينا لكن لا يكون معينا في العلم ولا في القصد فالآمر لم يقصد واحدا بعينه مع علمه
بأنه لا يوجد إلا معينا والمطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان

فما هو مطلق كلي في اذهان الناس لا يوجد الا معينا متشخصا مخصوصا متميزا في
الاعيان وانما سمي كليا لكونه في الذهن كليا واما في الخارج فلا يكون في الخارج ما
هو كلي في الخارج اصلا وهذا الاصل ينفع في عامة العلوم فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا
بحسب الحاجة اليه فيحتاج ان يفهم في كل موضع يحتاج اليه فيه فانه كما تقدم
بسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى وجعلوه وجودا مطلقا
اما بشرط الاطلاق واما بغير شرط الاطلاق وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج
والمتفلسفة منهم من يقول يوجد المطلق بشرط الاطلاق في الخارج كما يذكر عن
شيعة افلاطن القايلين بالمثل الافلاطونية ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج
مقارنة للمعينات وان الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عمن يذكر عنه
من اتباع ارسطو صاحب المنطق وكلا القولين خطا صريح فانا نعلم بالحس
وضرورة العقل ان الخارج ليس فيه الا شي معين مختص لا شركة فيه اصلا ولكن المعاني
الكلية العامة المطلقة في الذهن كالالفاظ المطلقة في اللسان وكالخط الدال على
تلك الالفاظ فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى وكل من الثلثة يتناول
الاعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها لا ان في الخارج شيا هو نفسه يعم
هذا وهذا او يوجد في هذا وهذا او يشترك فيه هذا وهذا فان هذا لا يقوله من تصور
ما يقول وانما يقوله من اشتبه عليه الامور الذهنية بالامور الخارجية او من قلد
بعض من قال ذلك من الغالطين فيه ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من
الخطاء في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمسة الجنس والفصل
والنوع والخاصة والعرض العام وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية
وما ادعوه من تركيب الانواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس
والفصل وتسمية هذه الصفات اجزاء الماهية واثباتهم في الاعيان الموجودة في
الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشي المعين الموجود وامثال ذلك من اغاليطهم
التي تقود من اتبعها الى الخطاء في الالهيات حتى تعتقد في الموجود الواجب انه وجود
مطلق بشرط الاطلاق كما قاله ابن سينا وامثاله مع العلم بصريح العقل ان
المطلق بشرط الاطلاق ممتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود

وهذا الكفر المتناقض وامثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين ان المنطق يجر الى
الزندقة وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن انه في
نفسه لا يستلزم صحة الاسلام ولا فساده ولا ثبوت حق ولا انتفايه وانما هو آلة تعصم
مراعاتها عن الخطاء في النظر وليس الامر كذلك بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم
السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ويكون من قال بلوازمه ممن قال
الله تعالى فيه وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير والكلام في
هذا مبسوط في غير هذا الموضع وانما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في
الفاظه من الاجمال والاشتراك والابهام فاذا فسر المراد بتلك الالفاظ انكشفت
حقيقة المعاني المعقولة كما سنبينه ان شا الله تعالى والغرض هنا ان الامر بالشي
الذي له لوازم لا توجد الا بوجوده سوا كانت سابقة على وجوده او كانت لاحقة
لوجوده قد يكون الامر قاصدا للشي وبتلك اللوازم بحيث يكون امرا بهما وانه اذا
تركهما عوقب على كل منهما وقد يكون المقصود احدهما دون الاخر وكذلك النهي
عن الشي الذي له ملزوم قد يكون قصده ايضا ترك الملزوم لما فيه من المفسدة وقد يكون تركه
غير مقصود له وانما لزم لزوما ومن هنا ينكشف لك سر مسئلة اشتباه الاخت
بالاجنبية والمذكي بالميت ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لاجل الاشتباه
فقال طايفة كلاهما محرمة وقال طايفة بل المحرم في نفس الامر الاخت والميتة
والاخرى انما نهي عنها لعلة الاشتباه وهذا القول اغلب على فطرة الفقهاء والاول اغلب
على طريقة من لا يجعل في الاعيان معاني تقتضي التحليل والتحريم فيقول كلاهما نهي
عنه وانما سبب النهي اختلف والتحقيق في ذلك ان المقصود للناهي اجتناب الاجنبية
والميتة فقط والمفسدة التي نهي من اجلها موجودة فيها فقط واما ترك الاخرى
فهو من باب اللوازم فهنا لا يتم اجتناب المحرم الا باجتنابه وهناك لا يتم فعل الواجب
الا بفعله وهذا نظير من نهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم واشتبه ذلك
القدح بغيره فعلى المريض اجتناب القدحين والمفسدة في احدهما ولهذا لو اكل
الميتة والذكي لعوقب على اكل الميتة كما لو اكلها وحدها ولا يزداد عقابه باكل
الذكي بخلاف ما اذا اكل ميتتين فانه يعاقب على اكلهما اكثر من عقاب من اكل

إحداهما اذا عرف هذا فقوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق نهي
عنهما والثاني لازم الاول مقصود بالنهي فمن لبس الحق بالباطل كتم الحق وهو
معاقب على لبسه الحق بالباطل وعلى كتمان الحق فلا يقال النهي عن جمعهما فقط
لانه لو كان هذا صحيحا لم يكن مجرد كتمان الحق موجبا للذم ولا مجرد لبس الحق
بالباطل موجبا للذم وليس الامر كذلك فان كتمان اهل الكتاب ما انزل الله
من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين
وكذلك لبسهم الحق الذي انزله الله بالباطل الذي ابتدعوه وجمع بينهما
بدون اعادة حرف النفي لان اللبس مستلزم للكتمان ولم يقتصر على الملزوم لان
اللازم مقصود بالنهي فهذا يبين لك بعض ما في القران من الحكم والاسرار وانما
كان اللبس مستلزما للكتمان لان من لبس الحق بالباطل كما فعله اهل
الكتاب حيث ابتدعوا دينا لم يشرعه الله فامروا بما لم يؤمر به ونهوا عما لم ينه
عنه واخبروا بخلاف ما اخبر به فلا بد له ان يكتم من الحق المنزل ما ينافض بدعته
اذ الحق المنزل الذي فيه خبر بخلاف ما اخبر به ان لم يكتمه لم يتم مقصوده وكذلك
الذي فيه اباحة لما نهى عنه واسقاط لما امر به والحق المنزل اما امر ونهي واباحة
واما خبر فالبدع الخبرية كالبدع المتعلقة باسما الله تعالى وصفاته والنبيين واليوم
الاخر لا بد ان يخبروا فيها بخلاف ما اخبر الله والبدع الامرية كمعصية الرسول
المبعوث اليهم ونحو ذلك لا بد ان يامروا فيها بخلاف ما امر الله به والكتب المتقدمة
تخبر عن الرسول النبي الامي وتامر باتباعه والمقصود هنا الاعتبار فان بني اسرايل
قد ذهبوا وكفروا وانما ذكرت قصصهم عبرة لنا وكان بعض السلف يقول
ان بني اسرايل ذهبوا وانما يعنى انتم ومن الامثال السايرة اياك اعني واسمعي يا جاره
وكان فيما خاطب الله بني اسرايل عبرة لنا ان لا نلبس الحق بالباطل ونكتم الحق
والبدع التي تعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها اهلها كلاميات
وعقليات وفلسفيات او ذوقيات ووجديات وحقايق وغير ذلك لا بد ان تشتمل
على لبس حق بباطل وكتمان حق وهذا امر موجود يعرفه من تامله فلا تجد قط
مبتدعا الا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه ويبغضها ويبغض اظهارها

وروايتها والتحدث بها ويبغض من يفعل ذلك كما قال بعض السلف ما ابتدع احد
بدعة الا نزعت حلاوة الحديث من قلبه ثم ان قوله الذي يعارض به النصوص
لا بد ان يلبس فيه حقا بباطل بسبب ما يقوله من الالفاظ المجملة المتشابهة ولهذا
قال الامام احمد في اول ما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت
فيه من متشابه القران وتاولته على غير تاويله مما كتبه في حبسه وقد ذكره الخلال
في كتاب السنة والقاضي ابو يعلى وابو الفضل التميمي وابو الوفا ابن عقيل وغير واحد
من اصحاب احمد ولم ينفه احد منهم عنه قال في اوله الحمد لله الذي جعل
في كل زمان فترة من الرسل بقايا من اهل العلم يدعون من ضل الى الهدى ويصبرون
منهم على الاذى يحيون بكتاب الله الموتى ويبصرون بنور الله اهل العمى فكم من قتيل
لابليس قد احيوه وكم من تايه ضال قد هدوه فما احسن اثرهم على الناس واقبح اثر الناس
عليهم ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين الذين
عقدوا الوية البدعة واطلقوا عنان الفتنة فهم مختلفون في الكتاب مخالفون
للكتاب متفقون على مخالفة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير
علم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ
بالله من فتن المضلين والمقصود هنا قوله يتكلمون بالمتشابه من الكلام
ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم وهذا الكلام المتشابه الذي
يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الالفاظ المتشابهة المجملة التي
يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وتلك الالفاظ تكون موجودة مستعملة
في الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعاني اخر غير المعاني التي قصدوها هم بها
فيقصدون هم بها معاني اخر فيحصل الاشتباه والاجمال كلفظ العقل والعاقل
والمعقول فان لفظ العقل في لغة المسلمين انما يدل على عرض اما مسمى عقل يعقل عقلا
واما قوة تكون بها العقل وهي الغريزة وهم يريدون بذلك جوهرا مجردا قايما
بنفسه وكذلك لفظ المادة والصورة بل وكذلك لفظ الجوهر والعرض والجسم
والمتحيز والجهة والتركيب والجزء والافتقار والعلة والمعلول والعاشق
والعشق والمعشوق بل ولفظ الواحد في التوحيد بل ولفظ الحدوث والقدم بل ولفظ

الواجب والممكن بل ولفظ الوجود والموجود والذات وغير ذلك من الالفاظ وما
وما من اهل فن الا وهم معترفون بانهم مصطلحون على الفاظ يتفاهمون بها مرادهم كما
لاهل الصناعات العملية الفاظ يعبرون بها عن صناعتهم وهذه الالفاظ هي
عرفية عرفا خاصا ومرادهم بها غير المفهوم منها في اصل اللغة سوا كان
ذلك المعنى حقا او باطلا واذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج الى بيان وذلك
ان هولاء المعارضين اذا لم يخاطبوا بلغتهم فقد يقولون انا لا نفهم ما قيل لنا او ان
المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ويلبسون على الناس بان الذي عنيناه
بكلامنا حق معلوم بالعقل او بالذوق ويقولون ايضا انه موافق للشرع اذ لم يظهروا
مخالفة الشرع كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم واذا
خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القران
فقد يفضي الى مخالفة الفاظ القران في الظاهر فان هولاء عبروا عن المعاني التي اثبتها
القران بعبارات اخرى ليست في القران وربما جاءت في القران بمعنى اخر فليست تلك
العبارات مما اثبته القران بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القران
منتفيا باطلا نفاه الشرع والعقل وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير
معانيها في لغة العرب فيبقون اذا اطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل ولكن
تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا انه لم يفهم مرادنا
ومن خاطبهم باصطلاحهم اخذوا يظهرون عنه انه قال ما يخالف القران وكان هذا
من جهة كون تلك الالفاظ مجملة متشابهة وهذا كالالفاظ المتقدمة مثل لفظ
القدم والحدوث والجوهر والجسم والعرض والمركب والمولف والمتحيز والبعض
والتوحيد والواحد فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم ما لا
صفة له ولا يعلم منه شي دون شي ولا يرى والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن
شيا من هذا النفي وانما تضمن اثبات الالهية لله وحده بان نشهد ان لا اله الا هو
لا نعبد الا اياه ولا نتوكل الا عليه ولا نوالي الا له ولا نعادي الا فيه ولا نعمل الا لاجله
وذلك يتضمن اثبات ما اثبته لنفسه من الاسماء والصفات قال جابر بن عبد
الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع فاهل رسول الله صلى الله عليه وسلم

واصطلاحهم

بالتوحيد لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة
لك والملك لا شريك لك وكانوا في الجاهلية يقولون لا شريك لك الا شريكا
هو لك تملكه وما ملك فاهل النبي صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم
قال تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقال الله تعالى وقال
الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد فاياي فارهبون وقال تعالى ومن يدع مع
الله الها اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه وقال تعالى واسال من ارسلنا
من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون وقال
تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم
من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة واخبر عن كل من الانبياء انهم
دعوا الناس الى عبادة الله وحده لا شريك له وقال تعالى قد كانت لكم اسوة
حسنة في ابرهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآ منكم ومما تعبدون من دون الله
كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضا ابدا حتى تومنوا بالله وحده
وقال تعالى عن المشركين اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشي عجاب وقال
تعالى واذا ذكرت ربك في القران وحده ولوا على ادبارهم نفورا وقال تعالى
واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يومنون بالاخرة واذا ذكر الذين من
دونه اذا هم يستبشرون وقال تعالى ذلك انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون ويقولون اينا لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون بل جا بالحق وصدق المرسلين
وهذا في القران كثير وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد
ان الله وحده خلق العالم كما يظن ذلك من يظنه من اهل الكلام والتصوف
ويظن هولا انهم اذا اثبتوا ذلك بالدليل فقد اثبتوا غاية التوحيد ويظن هولا
انهم اذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد وكثير من اهل الكلام
يقول التوحيد له ثلاثة معان هو واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا
شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له وهذا المعنى الذي يثبتونه وفي هذه العبارة
فيه ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وليس الحق الذي فيها هو الغاية
التي جا بها الرسول بل التوحيد الذي امر به يتضمن الحق الذي في هذا الكلام

وزيادة اخرى فهذا من الكلام الذي لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق وذلك
ان الرجل لو اقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزهه عن كل ما تنزه
عنه واقر بانه وحده خالق كل شي لم يكن موحدا بل ولا مومنا حتى يشهد ان لا
اله الا الله فيقر بعبادة الله وحده لا شريك له والاله هو بمعنى المالوه المعبود الذي
يستحق العبادة ليس هو الاله بمعنى القادر على الخلق فاذا فسر المفسر الاله بمعنى
القادر على الاختراع واعتقد ان هذا اخص وصف الاله وجعل اثبات هذا التوحيد
هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي
وهو الذي ينقلونه عن ابي الحسن واتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث
الله به رسوله فان مشركي العرب كانوا مقرين بان الله وحده خالق كل شي
وكانوا مع هذا مشركين قال تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
قالت طايفة من السلف تسالهم من خلق السموات والارض فيقولون الله وهم مع هذا
يعبدون غيره قال تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله
قل افلا تذكرون قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون الله قل افلا
تتقون قل من بيده ملكوت كل شي وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون الله
قل فانى تسحرون وقال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
فليس كل من اقر ان الله رب كل شي وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه داعيا له
دون ما سواه راجيا خايفا منه دون ما سواه يوالي فيه ويعادي فيه ويطيع رسله
ويامر بما امر به وينهى عما نهى عنه وقد قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله وعامة المشركين اقروا بان الله خالق كل شي واثبتوا الشفعاء
الذين يشركونهم به وجعلوا له اندادا قال تعالى ام اتخذوا من دون الله شفعاء
قل اولو كانوا لا يملكون شيا ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعا وقال تعالى
ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هولاء شفعاونا عند الله قل
اتنبيون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال
تعالى ولقد جيتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم
وما نرى معكم شفعاكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم

ما كنتم تزعمون وقال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولهذا كان في اتباع هولاء من يسجد للشمس
والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعي الله عز وجل ويصوم لها وينسك
لها ويتقرب اليها ثم يقول ان هذا ليس بشرك وانما الشرك اذا اعتقدت انها
هي المدبرة لي فاذا جعلتها سببا وواسطة لم اكن مشركا ومن المعلوم بالاضطرار
من دين الاسلام ان هذا شرك فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث به رسله
وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه وادخلوا في ذلك نفي صفاته
فانهم اذا قالوا لا قسم له ولا جزء له ولا شبه له فهذا اللفظ وان كان يراد
به معنى صحيح فان الله ليس كمثله شي وهو سبحانه لا يجوز عليه ان يتفرق ولا
يفسد ولا يستحيل بل هو احد صمد والصمد الذي لا جوف له وهو السيد الذي
كمل سودده فانهم يدرجون في هذه نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته
ونفي ما ينفونه من صفاته ويقولون ان اثبات ذلك يقتضي ان يكون مركبا منقسما
وان يكون له شبيه واهل العلم يعلمون ان مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القران
تركيبا وانقساما ولا تمثيلا وهكذا الكلام في مسمى الجسم والعرض والجوهر
والمتحيز وحلول الحوادث وامثال ذلك فان هذه الالفاظ يدخلون في مسماها الذي
ينفونه امورا مما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته
وكلامه ويقولون ان القران مخلوق لم يتكلم الله به وينفون بها رويته لان
رويته على اصطلاحهم لا تكون الا لمتحيز في جهة وهو جسم ثم يقولون والله منزه عن
ذلك فلا تجوز رويته وكذلك يقولون ان المتكلم لا يكون الا جسما متحيزا والله
ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما ويقولون لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا
فلا يكون فوق العرش وامثال ذلك واذا كانت هذه الالفاظ مجملة كما ذكر
فالمخاطب لهم اما ان يفصل ويقول ما تريدون بهذه الالفاظ فان فسروها
بالمعنى الذي يوافق القران قبلت وان فسروها بخلاف ذلك ردت واما ان
يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الالفاظ نفيا واثباتا فان امتنع عن التكلم
بها معهم فقد ينسبوه الى العجز والانقطاع وان تكلم بها معهم نسبوه الى انه

أطلق تلك الالفاظ التي تحتمل حقا وباطلا او هموا الجهال باصطلاحهم ان
اطلاق تلك الالفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها وحينئذ فتختلف
المصلحة فان كانوا في مقام دعوة الناس الى قولهم والزامهم به امكن ان يقال
لهم لا يجب على احد ان يجيب داعيا الا الى ما دعا اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فما لم يثبت ان الرسول دعا الخلق اليه لم يكن على الناس اجابة من دعا اليه ولا له
دعوة الناس الى ذلك ولو قدر ان ذلك المعنى حق وهذه الطريق تكون اصلح اذا
لبس ملبس منهم على ولاة الامور وادخلوه معهم في بدعتهم كما فعلت
الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى ادخلوه في بدعتهم من القول بخلق القران
وغير ذلك فكان من احسن مناظرتهم ان يقال ايتونا بكتاب او سنة حتى
نجيبكم الى ذلك والا فلسنا نجيبكم الى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة وهذا
لان الناس لا يفصل بينهم النزاع الا كتاب منزل من السماء واذا ردوا الى عقولهم
فلكل واحد منهم عقل وهولاء المختلفون يدعي احدهم ان العقل اداه الى علم
ضروري ينازعه فيه الاخر فلهذا لا يجوز ان يجعل الحاكم بين الامة في موارد النزاع
الا الكتاب والسنة ولهذا ناظر الامام احمد الجهمية لما دعوه الى المحنة
وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم فلما ذكروا حججهم كقوله
تعالى خالق كل شي وقوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقول النبي صلى الله
عليه وسلم تجي البقرة وال عمران وامثال ذلك من الاحاديث مع ما ذكروه
من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الذكر اجابهم عن هذه الحجج بما يبين انها
لا تدل على مطلوبهم ولما قالوا ما تقول في القران اهو الله او غير الله عارضهم
بالعلم فقال ما تقولون في العلم اهو الله او غير الله ولما ناظره ابو عيسى محمد
بن عيسى برغوث وكان من احذقهم بالكلام الزمه التجسيم وانه اذا اثبت
لله كلاما غير مخلوق لزم ان يكون جسما فاجابه الامام احمد بان هذا
اللفظ لا ندري مقصود المتكلم به وليس له اصل في الكتاب والسنة
والاجماع فليس لاحد ان يلزم الناس ان ينطقوا به ولا بمدلوله واخبره اني اقول
هو احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فبين اني لا اقول هو جسم ولا

ليس بجسم لان كلا الامرين بدعة محدثة في الاسلام فليست هذه من الحجج الشرعية
التي يجب على الناس اجابة من دعا الى موجبها فان الناس انما عليهم اجابة الرسول
فيما دعاهم اليه واجابة من دعاهم الى ما دعاهم اليه الرسول صلى الله عليه وسلم لا اجابة
من دعاهم الى قول مبتدع ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف الا بعد الاستفصال
والاستفسار فلا هي معروفة في الشرع ولا معروفة بالعقل ان لم يستفسر المتكلم
بها فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح اذا كان المناظر داعيا واما اذا كان
المناظر معارضا للشرع بما يذكره او ممن لا يمكن ان يرد الى الشريعة مثل من لا يلتزم
الاسلام ويدعو الناس الى ما يزعمه من العقليات او ممن يدعي ان الشرع خاطب
الجمهور وان المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ونحو ذلك او كان الرجل
ممن عرضت له شبهة من كلام هولاء فهولاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على
المعاني التي يدعونها اما بالفاظهم واما بالفاظ يوافقون على انها تقوم مقام
الفاظهم وحينئذ فيقال لهم الكلام اما ان يكون في الالفاظ واما ان
يكون في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما يسلكه المتفلسفة ونحوهم
ممن لا يتقيد في اسما الله وصفاته بالشرايع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو
ذلك فهولاء ان امكن نقل معانيهم الى العبارة الشرعية كان حسنا وان لم يمكن
الا مخاطبتهم بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الاسلام بلغتهم اولى
من الامساك عن ذلك لاجل مجرد اللفظ كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن
دفع شرهم عن المسلمين الا بلباس ثيابهم فدفعهم بلباس ثيابهم خير من ترك
الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب واما اذا كان
الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة فانه يقال له اطلاق هذه الالفاظ نفيا
واثباتا بدعة وفي كل منهما تلبيس وايهام فلا بد من الاستفسار والاستفصال بلغ
او الامتناع عن اطلاق كلا الامرين في النفي والاثبات وقد ظن طايفة من
الناس ان ذم السلف والايمة للكلام واهل الكلام كقول ابي يوسف
من طلب العلم بالكلام تزندق وقول الشافعي حكمي في اهل الكلام ان
يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبايل والعشاير ويقال هذا جزا من ترك

[illegible] في الالفاظ بلغ

الكتاب والسنة واقبل على الكلام وقوله لقد اطلعت من اهل الكلام
على شيء ما كنت اظنه ولان يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الاشراك بالله خير له من
ان يبتلى بالكلام وقول الامام احمد ما ارتدى احد بالكلام فافلح وقل احد
نظر في الكلام الا كان في قلبه غل على الاسلام وامثال هذه الاقوال المعروفة عن الائمة
ظن بعض الناس انهم انما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ
الجوهر والجسم والعرض وقالوا ان مثل هذا لا يقتضي الذم كما لو احدث الناس آنية
يحتاجون اليها وسلاحا يحتاجون اليه لمقاتلة العدو وقد ذكر هذا صاحب الاحياء
وغيره وليس الامر كذلك بل ذمهم الكلام لفساد معناه اعظم من ذمهم لحدوث
الفاظه فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة فكل ما خالف
ومخالفة للعقل الصريح ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة وكل ما
خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله
ومنهم من لا يعلم ذلك وايضا فان المناظرة بالالفاظ المحدثة المبتدعة المجملة المحتملة
للحق والباطل اذا اثبتها احد المتناظرين ونفاها الاخر كان كلاهما مخطئا واكثر اختلاف
العقلاء من جهة اشتراك الاسماء وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه الا الله
فاذا رد الناس ما تنازعوا فيه الى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما
والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة ولو كان الناس محتاجين
في اصول دينهم الى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد اكمل للامة دينهم ولا اتم عليهم
نعمته فنحن نعلم ان كل حق يحتاج الناس اليه في اصول دينهم لا بد ان يكون مما بينه
الرسول اذ كانت فروع الدين لا تقوم الا باصوله فكيف يجوز ان يترك الرسول اصول
الدين التي لا يتم الايمان الا بها لا يبينها للناس ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقا
او اعتقادا زعم ان الايمان لا يتم الا به مع العلم بان الرسول لم يذكره وهذا مما احتج به
علماء السنة على من دعاهم الى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن وقالوا ان هذا لو
كان من الدين الذي يجب الدعاء اليه لعرفه الرسول ودعا امته اليه كما ذكره ابو
عبد الرحمن الاذرمي الاذني في مناظرته للقاضي احمد بن ابي دواد قدام الواثق وهذا
مما ردته علماء السنة من زعم ان طريقة الاستدلال على اثبات الصانع سبحانه

باثبات الاعراض وحدوثها هي من الواجبات التي لا يحصل الايمان الا بها وامثال
ذلك وبالجملة فالخطاب له مقامات فان كان الانسان في مقام دفع من يلزمه
ويامره ببدعة ويدعوه اليها امكنه الاعتصام بالكتاب والسنة وان يقول
لا اجيبك الا الى كتاب الله وسنة رسوله بل هذا هو الواجب مطلقا فكل من
دعا الى شيء من الدين بلا اصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا الى بدعة وضلالة
والانسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره اذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه
الله الى صراطه المستقيم فان الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا
ومن تخلف عنها غرق وقد قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا
من دونه اولياء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته ان اصدق الكلام
كلام الله وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة
وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسمه تعالى وفي الصحيح انه
قيل لعبد الله بن ابي اوفى هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء قال لا قيل فلم
وقد كتب الوصية على الناس قال وصى بكتاب الله تعالى وقال تعالى
كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب
بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم
ومثل هذا كثير واما اذا كان الانسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له وفي
مقام النظر ايضا فعليه ان يعتصم ايضا بالكتاب والسنة ويدعو الى ذلك
وله ان يتكلم مع ذلك ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالاقيسة العقلية
والامثال المضروبة فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الامة فان الله سبحانه
وتعالى ضرب الامثال في كتابه وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله
وامر المعاد وغير ذلك من اصول الدين واجاب عن معارضة المشركين كما قال
تعالى ولا ياتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا ولذلك كان رسول الله صلى

الله عليه وسلم في مخاطبته وما قال ما منكم من احد الا سيخلو به ربه كما يخلو احدكم
بالقمر ليلة البدر قال له ابو رزين العقيلي كيف يسعنا يا رسول الله وهو واحد
ونحن كثير فقال سانبيك بمثل ذلك في الاء الله هذا القمر اية من ايات الله كلكم
يراه مخليا به فالله اعظم ولما ساله عن احياء الموتى ضرب له المثل باحياء النبات
وكذلك السلف فروي عن ابن عباس انه لما اخبر بالروية عارضه السايل بقوله لا تدركه
الابصار فقال له الست ترى السما فقال بلى قال اتراها كلها قال لا فبين له
ان نفي الادراك لا يقتضي نفي الروية وكذلك الايمة كالامام احمد في رده على
الجهمية لما بين دلالة القران على علوه واستوايه على عرشه وانه مع ذلك عالم بكل شي كما
دل على ذلك قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على
العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم
اينما كنتم والله بما تعملون بصير فبين ان المراد بذكر المعية انه عالم بهم كما افتتح
الاية بالعلم وختمها بالعلم وانه بين سبحانه انه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون
كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذي رواه ابو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال فيه والله فوق عرشه وهو يعلم ما انتم عليه فبين الامام احمد امكان
ذلك بالاعتبار العقلي وضرب مثلين ولله المثل الاعلى فقال لو ان رجلا في يده قوارير
فيها ماء صاف لكان بصره قد احاط بما فيها مع مباينته لها فالله وله المثل الاعلى
قد احاط بصره بخلقه وهو مستوي على عرشه وكذلك لو ان رجلا بنى دارا لكان
مع خروجه عنها يعلم ما فيها فالله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه كما قال
تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واذا كان المتكلم في مقام الاجابة
لمن عارضه بالعقل وادعى ان العقل يعارض النصوص فانه قد يحتاج الى حل شبهته
وبيان بطلانها فاذا اخذ النافي يذكر الفاظا مجملة مثل ان يقول لو كان فوق
العرش لكان جسما او لكان مركبا وهو منزه عن ذلك ولو خلق واستوى
واتى لكان تحله الحوادث وهو منزه عن ذلك ولو كان له علم وقدرة لكان
جسما وكان مركبا وهو منزه عن ذلك ولو قامت به الصفات لحلته الاعراض
وهو منزه عن ذلك فهنا يستفصل السايل ويقال له ماذا تريد بهذه الالفاظ

المجملة فان اراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل مثل ان يقول انا اريد
بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به ونفي مباينته للمخلوقات ونفي كونه
مركبا فنقول هو قايم بنفسه وله صفات قايمة به وانت اذا سميت هذا
تجسيما لم يجز ان ادع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لاجل
تسميتك انت له بهذا واما قولك ليس مركبا فان اردت به انه سبحانه
ركبه مركب او كان متفرقا فركب او انه يمكن تفرقه وانفصاله فالله تعالى
منزه عن ذلك وان اردت انه موصوف بالصفات مباين للمخلوقات فهذا المعنى
حق ولا يجوز رده لاجل تسميتك له مركبا فهذا ونحوه مما يجاب به واذا
قدر ان المعارض اصر على تسمية المعاني الصحيحة التي ينفيها بالفاظه الاصطلاحية
المحدثة مثل ان يدعي ان ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق ان يسمى في اللغة
تجسيما وتركيبا ونحو ذلك قيل له هب انه سمي بهذا الاسم فنفيك له اما ان
يكون بالشرع واما ان يكون بالعقل اما الشرع فليس فيه ذكر هذه الاسماء في
حق الله سبحانه لا بنفي ولا اثبات ولم ينطق احد من سلف الامة وايمتها في حق الله تعالى
بذلك لا نفيا ولا اثباتا بل قول القايل ان الله جسم او ليس بجسم او جوهر او ليس
بجوهر او متحيز او ليس بمتحيز او في جهة او ليس في جهة او تقوم به الاعراض
والحوادث او لا تقوم به ونحو ذلك كل هذه اقوال محدثة بين اهل الكلام
المحدث لم يتكلم السلف فيها لا باطلاق النفي ولا باطلاق الاثبات بل كانوا
ينكرون على اهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله عز وجل نفيا
واثباتا وان اردت ان نفي ذلك معلوم بالعقل وهو الذي يدعيه النفاة ويدعون
ان نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة قيل له فالامور
العقلية المحضة لا عبرة فيها بالالفاظ فالمعنى اذا كان معلوما اثباته
بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبر عنه باي عبارة عبر بها المعبر وكذلك اذا كان
معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز اثباته باي عبارة عبر بها المعبر وبين له بالعقل
ثبوت المعنى الذي نفاه وسماه بالفاظه الاصطلاحية وقد يقع في محاورته
اطلاق هذه الالفاظ لاجل اصطلاح ذلك النافي ولغته وان كان

المطلوبها الا بستحيز اطلاقهما في غير هذا المقام كما اذا قال الرافضي
انتم يا صبية تنصبون العداوة لال محمد فيقال له نحن نتولى الصحابة والقرابة
فقال لا ولا الا ببراء فمن لم يتبرا من الصحابة لم يتول القرابة فيكون قد نصب
لهم العداوة فيقال له هب ان هذا نصبا فلم قلت ان هذا محرما فلا دلالة لك
على ذم النصب بهذا التفسير كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة اهل
البيت اذا كان الرجل مواليا للصحابة كما يحب الله ورسوله ه ومنه

قول القائل

ان كان رفضا حب آل محمد ... فليشهد الثقلان اني رافضي ه

وقول القائل ايضا

وان كان نصبا ولاء الصحاب ... فاني كما زعموا ناصبي ه
وان كان رفضا ولاء الجميع ... فلا برح الرفض من جانبي ه

والاصل في هذا الباب ان الالفاظ نوعان نوع مذكور في كتاب الله او سنة
رسوله او كلام اهل الاجماع فهذا يجب اعتبار معناه وتعليق الحكم به فان
كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح وان كان ذما استحق الذم وان
اثبت شيئا وجب اثباته وان نفى شيئا وجب نفيه لان كلام الله حق وكلام
رسوله حق وكلام اهل الاجماع حق وهذا كقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله تعالى هو الرحمن الرحيم الملك
القدوس السلام المومن ونحو ذلك من اسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وامثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم فهذا
كله حق ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموما كاسم الكافر
والمنافق والملحد ونحو ذلك ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محمودا كاسم
المومن والتقي والصديق ونحو ذلك واما الالفاظ التي ليس لها اصل في
الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والاثبات والنفي على معناها الا

[هامش: يعني ان كان حب الصحابة نصبا اي بغضا لآل محمد]
[هامش: نصبت لفلان نصبا اذا عاديته صحاح الجوهري]

ان يبين انه يوافق الشرع والالفاظ التي يعارض بها النصوص هي من هذا
الضرب كلفظ الجسم والحيز والجهة والجوهر والعرض فمن كانت معارضته
بمثل هذه الالفاظ لم يجز له ان يكفر مخالفه ان لم يكن قوله مما يبين الشرع انه كفر
لان الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة والعقل قد يعلم به صواب
القول وخطاؤه وليس كلما كان خطا في العقل يكون كفرا في الشرع كما انه
ليس كلما كان صوابا في العقل يجب في الشرع معرفته ومن العجب قول من يقول من
اهل الكلام ان اصول الدين التي يكفر مخالفها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد
العقل واما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم وهذه طريقة المعتزلة
ومن سلك سبيلهم كاتباع صاحب الارشاد وامثالهم فيقال لهم هذا الكلام
تضمن شيئين احدهما ان اصول الدين هي تعرف بالعقل المحض دون الشرع والثاني
ان المخالف لها كافر وكل من المقدمتين وان كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض
وذلك ان ما لا يعرف الا بالعقل لا يعلم ان مخالفه كافر الكفر الشرعي فانه ليس في
الشرع ان من خالف ما لا يعلم الا بالعقل يكفر وانما الكفر يكون بتكذيب الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به او الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه
مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به
الرسول وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئا ولا يحرمه الا بالشرع فانه
لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ولا ايمان واجب عندهم ومن اثبت
ذلك بالعقل فانه لا ينازع انه بعد مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم تعلق
الكفر والايمان بما جاء به لا بمجرد ما يعلم بالعقل فكيف يجوز ان يكون
الكفر معلقا بامور لا تعلم الا بالعقل الا ان يدل الشرع على ان تلك الامور
التي لا تعلم الا بالعقل كفر فيكون حكم الشرع مقبولا لكن معلوم ان هذا لا يوجد
في الشرع بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الايمان وكلاهما
متعلق بالكتاب والرسالة فلا ايمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ولا
كفر مع تصديقه وطاعته ومن تدبر هذا راى اهل البدع من النفاة
يعتمدون على مثل هذا فيبتدعون بدعا بارائهم ليس فيها كتاب ولا سنة

ثم يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه وهذا حال من كفر الناس بما ابتدعوه من الاسماء
والصفات التي يسمونها هو تجسيما وتركيبا واثباتا لحلول الصفات والاعراض به ونحو
ذلك من الاقوال التي ابتدعها الجهمية والمعتزلة ثم كفروا بها من خالفهم فيها والخوارج الذين
تاولوا ايات من القران وكفروا من خالفهم فيها احسن حالا من هولاء فان اولئك علقوا
الكفر بالكتاب والسنة لكن غلطوا في فهم النصوص وهولاء علقوا الكفر بكلام
ما انزل الله به من سلطان ولهذا كان ذم السلف للجهمية من اعظم الذم حتى
قال عبد الله بن المبارك انا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع ان
نحكي كلام الجهمية بل الحق انه لو قدر ان بعض الناس غلط في معاني دقيقة لا تعلم الا
بنظر العقل وليس فيها بيان في النصوص والاجماع لم يجز لاحد ان يكفر مثل هذا ولا
يفسقه بخلاف من نفى ما اثبتته النصوص الظاهرة المتواترة فهذا احق بالتكفير ان كان
المخطي في هذا الباب كافرا وليس المقصود هنا بيان مسايل التكفير فان هذا مبسوط
في موضع اخر ولكن المقصود ان عمدة المعارض للنصوص النبوية اقوال فيها اشتباه
واجمال فاذا وقع الاستفسار والاستفصال تبين الهدى من الضلال فان الادلة
السمعية معلقة بالالفاظ الدالة على المعاني واستدلاله بمجرد العقل فلا اعتبار فيها
بالالفاظ وقول لم يرد معناه في الكتاب والسنة وسلف الامة فانه لا يدخل في الادلة
السمعية ولا تعلق السنة والبدعة بموافقته ولا بمخالفته فضلا ان يعلق بذلك
كفرا وايمانا وانما السنة موافقة الادلة الشرعية والبدعة مخالفتها وقد يقال
عما لا يعلم انه موافق لها او مخالف انه بدعة اذ الاصل انه ما لم يعلم انه من الشرع
فلا يتخذ شريعة ودينا فمن عمل عملا لم يعلم انه مشروع فقد تذرع الى البدعة وان
كان ذلك العمل تبين له فيما بعد انه مشروع وكذلك من قال في الدين قولا بلا دليل
شرعي فانه تذرع الى البدعة وان تبين له فيما بعد موافقته للسنة والمقصود هنا ان
الاقوال التي ليس لها اصل في الكتاب والسنة والاجماع كاقوال النفاة التي
يقولها الجهمية من المعتزلة وغيرهم وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل هم يصفون بها
اهل الاثبات للصفات بالنص وانهم يقولون كل من قال ان القران غير مخلوق
او ان الله يرى في الاخرة او انه فوق العالم فهو مجسم مشبه حشوي وهذه الثلثة مما اتفق

عليها سلف الامة وايمتها وحكى اجماع اهل السنة عليها غير واحد من الايمة والعالمين
باقوال السلف مثل احمد بن حنبل وعلي بن المديني واسحق بن ابرهيم وداود بن علي وعثمان
بن سعيد الدارمي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وامثال هولاء ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب
وابي العباس القلانسي وابي الحسن الاشعري وابي الحسن بن مهدي الطبري ومثل ابي بكر الاسماعيلي
وابي نعيم الاصبهاني وابي عمر بن عبد البر وابي عمر الطلمنكي ويحيى بن عمار السجستاني وابي
اسمعيل الانصاري وابي القسم التيمي ومن لا يحصي عدده الا الله من انواع اهل العلم فاذا
قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم لو كان الله يرى في الاخرة لكان في
جهة وما كان في جهة فهو جسم وذلك على الله محال او قال لو كان الله تكلم بالقران بحيث
يكون الكلام قايما به لقامت به الصفات والافعال وذلك يستلزم ان يكون محلا
للاعراض والحوادث وما كان محلا للاعراض والحوادث فهو جسم والله منزه عن ذلك
لان الدليل على اثبات الصانع انما هو حدوث العالم وحدوث العالم انما علم بحدوث
الاجسام فلو كان جسما ليس بحادث لبطلت دلالة اثبات الصانع فهذا الكلام
ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ومن وافقهم في بعض بدعتهم وهذا
ونحوه هي العقليات التي يزعمون انما عارضت نصوص الكتاب والسنة فيقال لهولاء انتم
لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا اجماع فان هذه الالفاظ ليس لها وجود في النصوص
بل قولكم لو رئي لكان في جهة وما كان في جهة فهو جسم وما كان جسما فهو محدث كلام
تدعون انكم علمتم صحته بالعقل وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي وينظر
فيها بنفس العقل ومن عارضكم من المثبتة اهل الكلام من المرجية وغيرهم كالكرامية
والهشامية وقال لكم فليكن هذا لازما للرؤية وليكن هو جسما او قال لكم انا اقول
انه جسم وناظركم على ذلك بالمعقول واثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول لم يكن
لكم ان تقولوا له انت مبتدع في اثبات الجسم فانه يقول لكم وانتم مبتدعون في نفيه
فالبدعة في نفيه كالبدعة في اثباته ان لم يكن اعظم بل النافي احق بالبدعة من المثبت
لان المثبت اثبت ما اثبته بالنصوص وذكر هذا معاضدة للنصوص وتاييدا
لها وموافقة لها وردا على من خالف موجبها فان قدر انه ابتدع في ذلك كانت
بدعته اخف من بدعة من نفى ذلك نفيا عارض به النصوص ودفع موجبها ومقتضا
ها

فاما ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين وما لا يعلم انه خالفها فقد لا يسمى بدعة
قال الشافعي رضي الله عنه البدعة بدعتان بدعة خالفت كتابا او سنة او اجماعا
او اثرا عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه بدعة ضلالة وبدعة لم تخالف
شيئا من ذلك فهذه قد تكون حسنة كقول عمر رضي الله عنه نعمت البدعة هذه هذا
الكلام او نحوه رواه البيهقي باسناده الصحيح في المدخل ومن المعلوم ان قول نفاة الرؤية
والصفات والعلو على العرش والقائلين بان الله لم يتكلم بل خلق كلاما في غيره ونفيهم ذلك
لان اثبات ذلك تجسيم هو الى مخالفة الكتاب والسنة والاجماع السلفي والاثار اقرب
من قول من اثبت ذلك وقال مع ذلك الفاظا يقول انها توافق معنى الكتاب
والسنة لا سيما والنفاة متفقون على ان ظواهر النصوص تجسيم عندهم وليس
عندهم بالنفي نص فهم معترفون بان قولهم هو البدعة وقول منازعيهم اقرب
الى السنة ومما يوضح هذا ان السلف والايمة اكثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة
للصفات وذموا المشبهة ايضا وذلك في كلامهم اقل بكثير من ذم الجهمية لان
مرض التعطيل اعظم من مرض التشبيه واما ذكر التجسيم وذم المجسمة فهذا
لا يعرف في كلام احد من السلف والايمة كما لا يعرف في كلامهم ايضا القول
بان الله جسم او ليس بجسم بل ذكروا في كلامهم الذي انكروه على الجهمية نفي الجسم كما
ذكره الامام احمد في كتاب الرد على الجهمية ولما ناظر برغوث والزمه برغوث
بانه جسم امتنع الامام احمد من موافقته على النفي والاثبات وقال هو احد
صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والمقصود هنا ان نفاة الرؤية من الجهمية
المعتزلة وغيرهم اذا قالوا اثباتها يستلزم ان يكون الله جسما وذلك منتف
وادعوا ان العقل دل على المقدمتين احتيج حينيذ الى ابطال المقدمتين او احداهما
فاما ان يبطل نفي التلازم او نفي اللازم او المقدمتان وهنا افترق طرق مثبتة جميعا
الرؤية فطايفة نازعت في الاول كالاشعري وامثاله وهو الذي حكاه الاشعري
عن اهل الحديث واصحاب السنة وقالوا لا نسلم ان كل مرئي يجب ان يكون جسما
فقالت النفاة لان كل مرئي في جهة وما كان في الجهة فهو جسم فافترق نفاة
الجسم على قولين طايفة قالت لا نسلم ان كل مرئي يكون في جهة وطايفة قالت

لا نسلم ان كل ما كان في جهة فهو جسم فادعت نفاة الرؤية ان العلم الضروري
حاصل بالمقدمتين وان المنازع فيهما مكابر وهذا هو البحث المشهور بين الاشعرية والمعتزلة
فلهذا صار الحذاق من متاخري الاشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة واذا
اطلقوها موافقة لاهل السنة فسروها بما يفسرها به المعتزلة وقالوا النزاع بيننا
وبين المعتزلة لفظي وطايفة نازعت في المقدمة الثانية وهم كالهشامية والكرامية
ومن اتباع الاربعة وغيرهم
فاخذت المعتزلة وموافقوها يشنعون على هولاء وهولاء وان كان في قولهم بدعة
وخطا ففي قول المعتزلة من البدعة والخطا اكثر مما في قولهم ومن اراد ان يناظر
مناظرة شرعية بالعقل الصحيح فلا يلتزم لفظا بدعيا ولا يخالف دليلا لا عقليا
ولا شرعيا فانه يسلك طريق اهل السنة والحديث والايمة الذين لا يوافقون على
اطلاق الاثبات ولا النفي بل يقولون ما تعنون بقولكم ان كل مرئي جسم فان
فسروا ذلك بان كل مرئي يجب ان يكون قد ركبه مركب او ان يكون كان متفرقا
فاجتمع او انه يمكن تفريقه ونحو ذلك منعوهم المقدمة الاولى وقالوا هذه السموات
مرئية مشهودة ونحن لا نعلم انها كانت متفرقة فاجتمعت واذا جاز ان يرى ما يقبل
التفريق فما لا يقبله اولى بامكان رؤيته فالله تعالى احق بان يمكن رؤيته من
السموات وكل قايم بنفسه فان المقتضي للرؤية لا يجوز ان يكون امرا عدميا
بل لا يكون الا وجوديا فكلما كان الوجود اكمل كانت الرؤية اجوز كما قد بسط
في غير هذا الموضع وان قالوا اردنا بالجسم المركب انه مركب من الجواهر المنفردة
او من المادة والصورة نازعوهم في هذا وقالوا دعوى كون السموات مركبة من جواهر
منفردة او من مادة وصورة دعوى ممنوعة باطلة وبينوا فساد قول من يدعي هذا
وقول من يثبت الجوهر الفرد او يثبت المادة والصورة وقالوا ان الله خلق هذا
الجسم المشهود هكذا وان ركبه من اجسام اخرى وهو سبحانه يخلق الجسم
من الجسم كما يخلق الانسان من الماء المهين وقد ركب العظام في مواضعها من بدن
بني ادم وركب الكواكب في السماء فهذا معروف واما ان يقال انه خلق اجزاء
لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركب منها العالم فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع بل هو
باطل لان كل جزء لا بد ان يتميز منه جانب عن جانب والاجزاء المتصاغرة

كاجزا الما يستحيل عند تصغرها كما يستحيل الما الى الهوا مع ان المستحيل يتميز
بعضه عن بعض وهذه المسايل قد بسطت في غير هذا الموضع وبين ان الادلة
العقلية تثبت جواز الروية وامكانها وليست العمدة على دليل الاشعري ومن وافقه
في الاستدلال بان المصحح للروية مطلق الوجود بل ذكرنا دلة عقلية دايرة
بين النفي والاثبات لا حيلة لنفاة الروية فيها والمقصود هنا بيان كلام كلي في
جنس ما يعارض به نصوص الاثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات
وان قالوا مرادنا بان المري لابد ان يكون معاينا بجاه الراي وما كان كذلك فهو
جسم ونحو هذا الكلام قيل لهم الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم
قال انكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر وقال هل تضامون في روية القمر
ليس دونه سحاب قالوا لا قال هل تضامون في روية الشمس صحوا ليس دونها سحاب
قالوا لا قال فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر وهذا تشبيه للروية
بالروية لا للمري بالمري وفي لفظ في الصحيح انكم ترون ربكم عيانا فاذا اخبرنا انا
نراه عيانا وقد اخبرنا ايضا انه قد استوى على العرش فهذه النصوص يصدق
بعضها بعضا والعقل ايضا يوافقها ويدل على انه سبحانه مباين لمخلوقاته فوق
سمواته وان وجود موجود لا مباين العالم ولا محايث له محال في بديهة العقل
فاذا كانت الروية مستلزمة لهذه المعاني فهذه حق واذا سميتم انتم هذا قولا
بالجهة وقولا بالتجسيم لم يكن هذا القول نافيا لما علم بالشرع والعقل اذ كان معنى
هذا القول والحال هذه ليس منتفيا لا بشرع ولا عقل وقيل لهم ما تعنون بان
هذا اثبات للجهة والجهة ممتنعة اتعنون بالجهة امرا وجوديا او امرا عدميا
فان اردتم امرا وجوديا وقد علم انه ما ثم موجود الا الخالق والمخلوق والله سبحانه
فوق سمواته باين من مخلوقاته لم يكن والحال هذه في جهة موجودة فقولكم ان المري
لابد ان يكون في جهة موجودة قول باطل فان سطح العالم مري وليس هو في
عالم اخر وان فسرتم الجهة بامر عدمي كما تقولون ان الجسم في حيز والحيز
تقدير مكان وتجعلون ما وراء العالم حيزا فيقال لكم الجهة والحيز اذا كان امرا
عدميا فهو لا شي وما كان في جهة عدمية او حيز عدمي فليس هو في شي ولا

فرق بين قول القايل هذا ليس في شي وبين قوله هو في العدم او امر عدمي فاذا
كان الخالق تعالى مباينا للمخلوقات عاليا عليها وما ثم موجود الا الخالق و
المخلوق لم يكن معه غيره من الموجودات فضلا عن ان يكون هو سبحانه في شي موجود
يحصره او يحيط به فطريقة السلف والايمة انهم يراعون المعاني الصحيحة المعلو مة
بالشرع والعقل ويراعون ايضا الالفاظ الشرعية فيعبرون بها ما وجدوا الى
ذلك سبيلا ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه
ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه الى البدعة ايضا وقالوا انما
قابل بدعة ببدعة ورد باطلا بباطل ونظير هذا القصة المعروفة التي ذكرها
الخلال في كتاب السنة هو وغيره في مسالة اللفظ ومسالة الجبر ونحوهما من
المسايل فانه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وانكروا ان الله يهدي من يشا ويضل
من يشا وان يكون خالقا لكل شي وان تكون افعال العباد من مخلوقاته انكر
الناس هذه البدعة فصار بعضهم يقول في مناظرته هذا يلزم منه ان يكون الله
مجبرا للعباد على افعالهم وان يكون قد كلفهم ما لا يطيقونه فالتزم بعض من
ناظرهم من المثبتة اطلاق ذلك وقال نعم يلزم الجبر والجبر حق فانكر الايمة دلك
كالاوزاعي واحمد بن حنبل ونحوهما على الطايفتين ويروى انكار اطلاق الجبر عن
الزبيدي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم وقال الاوزاعي واحمد
ونحوهما من قال انه جبر فقد اخطا ومن قال لم يجبر فقد اخطا بل يقال
ان الله يهدي من يشا ويضل من يشا ونحو ذلك وقالوا ليس للجبر اصل في الكتاب
والسنة وانما الذي في السنة لفظ الجبل لا لفظ الجبر فانه قد صح عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لاشج عبد القيس ان فيك لخلقين يحبهما الله ورسوله الحلم
والاناة فقال اخلقين تخلقت بهما ام خلقين جبلت عليهما فقال بل خلقين
جبلت عليهما فقال الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله وقالوا لفظ
الجبر لفظ مجمل فان الجبر اذا اطلق في الكلام فهم منه اجبار الشخص على خلاف
مراده كما يقول الفقها ان الاب يجبر ابنته على النكاح او لا يجبرها وان الثيب
البالغ العاقل لا يجبرها احد على النكاح بالاتفاق وفي البكر البالغ نزاع

مشهور ويقولون ان ولي الامر يجبر المدين على وفاء دينه ونحو ذلك فهذه العبارات
معناها اجبار الشخص على خلاف مراده وهو كلفظ الاكراه واما ان يحمله على
الفعل الذي يكرهه ويبغضه فيفعله خوفا من وعيد واما ان يفعل به الشيء
بغير فعل منه ومعلوم ان الله سبحانه اذا جعل في قلب العبد ارادة للفعل ومحبة له
حتى يفعله كما قال تعالى وحبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان لم يكن هذا جبرا بهذا التفسير ولا يقدر على هذا
الا الله تعالى فانه هو الذي جعل الراضي راضيا والمحب محبا والكاره كارها وقد يراد
بالجبر نفس جعل العبد فاعلا ونفس خلقه متصفا بهذه الصفات كما في قوله تعالى ان
الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الآية فالجبر بهذا
التفسير حق ومنه قول محمد بن كعب القرظي في تفسير اسمه الجبار قال هو الذي جبر
العباد على ما اراده ومنه قول علي رضي الله عنه في الاثر المشهور عنه في الصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم اللهم داحي المدحوات فاطر المسموكات جبار القلوب على فطراتها
شقيها وسعيدها والايمة منعت من اطلاق القول باثبات لفظ الجبر ونفيه لانه
بدعة تتناول حقا وباطلا وكذلك مسألة اللفظ فانه لما كان السلف والايمة
متفقين على ان القران كلام الله غير مخلوق وقد علم المسلمون وقد علم ان القران
بلغه جبريل عن الله الى محمد وبلغه محمد الى الخلق وان الكلام اذا بلغه المبلغ
عن قايله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه بل هو كلام لمن قاله مبتديا لا كلام من
بلغه مؤديا فالنبي صلى الله عليه وسلم اذا قال انما الاعمال بالنيات وانما
لكل امرئ ما نوى وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وصل الينا كان من
المعلوم انا اذا سمعناه من المحدث به انما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذي تكلم به بلفظه ومعناه وانما سمعناه من المبلغ عنه بفعله وصوته ونفس الصوت
الذي تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم لم نسمعه وانما سمعنا صوت المحدث عنه والكلام
كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كلام المحدث فمن قال ان هذا الكلام ليس كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مفتريا وكذلك من قال ان هذا لم يتكلم به رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانما احدثه في غيره او ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بلفظه

وحروفه بل كان ساكتا او عاجزا عن التكلم بذلك فعلم غيره ما في نفسه فنظم
هذه الالفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي صلى الله عليه وسلم او نحو هذا الكلام فمن قال
هذا كان مفتريا ومن قال ان هذا الصوت المسموع صوت النبي صلى الله عليه وسلم كان مفتريا
فاذا كان هذا معقولا في كلام المخلوق فكلام الخالق اولى باثبات ما يستحقه
من صفات الكمال وتنزيه الله عز وجل ان تكون صفاته وافعاله هي صفات العباد
وافعالهم او مثل صفات العباد وافعالهم فالسلف والايمة كانوا يعلمون ان هذا
القران المنزل المسموع من القارين كلام الله كما قال تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ليس هو كلاما لغيره لا لفظه ولا معناه ولكن بلغه
عنه جبريل وبلغه محمد صلى الله عليه وسلم عن جبريل ولهذا اضافه الله الى كل من
الرسولين لانه بلغه واداه لا لانه احدث لا لفظه ولا معناه اذ لو كان احدهما هو
الذي احدث ذلك لم يصح اضافة الاحداث الى الاخر فقال تعالى انه لقول رسول
كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تومنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون
فهذا محمد صلى الله عليه وسلم وقال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي
العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون فهذا جبريل عليه الصلاة والسلام
وقد توعد الله تعالى من قال ان هذا الا قول البشر فمن قال ان هذا القران قول البشر
فقد كفر وقال بقول الوحيد الذي اوعده الله سقر ومن قال ان شيئا منه
قول البشر فقد قال قول الوحيد ومن قال انه ليس بقول رسول كريم
وانما هو قول شاعر او مجنون او مفتر او قال هو قول شيطان نزل به عليه ونحو ذلك
فهو ايضا ملعون كافر وقد علم المسلمون الفرق بين ان يسمع كلام المتكلم منه
او من المبلغ عنه وان موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة وانا نحن انما نسمع
كلام الله من المبلغين عنه سبحانه واذا كان الفرق ثابتا بين من سمع كلام النبي صلى الله عليه
وسلم منه ومن سمعه من الصاحب المبلغ عنه فالفرق هنا اولى لان افعال المخلوق
وصفاته اشبه بافعال المخلوق وصفاته من افعاله وصفاته بافعال الله وصفاته
ولما كانت الجهمية يقولون ان الله لم يتكلم في الحقيقة بل خلق كلاما في غيره ومن
اطلق منهم ان الله تكلم حقيقة فهذا مراده فالنزاع بينهم لفظي كان من المعلوم ان

القايل اذا قال هذا القران مخلوق كان مفهوم كلامه ان الله لم يتكلم بهذا القران
وانه ليس هو كلامه بل خلقه في غيره واذا فسر مراده باني اردت ان حركات العبد
وصوته والمداد مخلوق كان هذا المعنى وان كان صحيحا ليس هو مفهوم
كلامه ولا معنى قوله فان المسلمين اذا قالوا هذا القران كلام الله لم يريدوا
بذلك ان اصوات القارين وحركاتهم قايمة بذات الله كما انهم اذا قالوا هذا الحديث
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يريدوا بذلك ان حركات المحدث وصوته
قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكذلك اذا قالوا في انشاد المنشد الا
كل شي ما خلا الله باطل هذا شعر لبيد وكلام لبيد لم يريدوا بذلك ان صوت
المنشد هو صوت لبيد بل ارادوا ان هذا القول المولف لفظه ومعناه هو للبيد
وهذا منشد له فمن قال ان هذا القران مخلوق او ان القران المنزل مخلوق او نحو هذه
العبارات كان بمنزلة من قال ان هذا الكلام ليس هو كلام الله وبمنزلة من قال
عن الحديث المسموع من المحدث ان هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث وبمنزلة من قال ان هذا الشعر ليس هو
شعر لبيد ولم يتكلم به لبيد ومعلوم ان هذا كله باطل ثم ان هولا صاروا يقولون
هذا القران المنزل المسموع هو تلاوة القران وقراته وتلاوة القران مخلوقة وقراة
القران مخلوقة ويقولون تلاوتنا للقران مخلوقة وقراتنا له مخلوقة ويدخلون في ذلك
نفس الكلام المسموع ويقولون لفظنا بالقران مخلوق ويدخلون في ذلك القران
الملفوظ المتلو المسموع فانكر الامام احمد وغيره من ايمة السنة هذا وقالوا
اللفظية جهمية وقالوا افترقت الجهمية ثلث فرق فرقة قالت القران مخلوق
وفرقة قالت نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق وفرقة قالت تلاوة القران واللفظ
بالقران مخلوق فلما انتشر ذلك عن اهل السنة غلطت طايفة فقالت لفظنا بالقران
غير مخلوق وتلاوتنا غير مخلوقة فبدع الامام احمد هولا وامر بهجرهم ولهذا ذكر
الاشعري في مقالاته هذا عن اهل السنة واصحاب الحديث فقال والقول باللفظ
والوقف عندهم بدعة من قال اللفظ بالقران مخلوق فهو مبتدع عندهم ومن قال
غير مخلوق فهو مبتدع وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في صريح السنة انه سمع

غير واحد من اصحابه يذكر عن الامام احمد انه قال من قال لفظي بالقران
مخلوق فهو جهمي ومن قال انه غير مخلوق فهو مبتدع وصنف ابو محمد بن قتيبة
في ذلك كتابا وقد ذكر ابو بكر الخلال في كتاب السنة وبسط القول في
ذلك وذكر ما صنفه ابو بكر المروذي في ذلك وذكر قصة ابي طالب
المشهورة عن احمد التي نقلها عنه اكابر اصحابه كعبد الله وصالح ابنيه
والمروذي وابي محمد فوران ومحمد بن اسحق الصاغاني وغير هولا وكان اهل الحديث
قد افترقوا في ذلك فصار طايفة منهم يقولون لفظنا بالقران غير مخلوق ومرادهم
ان القران المسموع غير مخلوق وليس مرادهم صوت العبد كما يذكر ذلك عن ابي
حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وطوايف غير هولا وفي اتباع هولا من
قد يدخل صوت العبد او فعله في ذلك او يقف فيه ففهم ذلك بعض الايمة
فصار يقول افعال العباد واصواتهم مخلوقة ردا لهولا كما فعل البخاري
ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما من اهل العلم والسنة وصار يحصل بسبب كثرة
الخوض في ذلك الفاظ مشتركة واهواء للنفوس فحصل بسبب ذلك نوع من الفرقة
والفتنة وحصل بين البخاري وبين محمد بن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف وصار
قوم مع البخاري كمسلم بن الحجاج ونحوه وقوم عليه كابي زرعة وابي حاتم وغيرهما
وكل هولا من اهل العلم والسنة والحديث وهم من اصحاب احمد بن حنبل ولهذا
قال ابن قتيبة ان اهل السنة لم يختلفوا في شي من اقوالهم الا في مسالة اللفظ وصار
قوم يطلقون القول بان التلاوة هي المتلو والقراة هي المقرو وليس مرادهم بالتلاوة المصدر
ولكن الانسان اذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة ومما يكون عن الحركة من اقواله
التي هي حروف منظومة ومعاني مفهومة والقول والكلام يراد به تارة المجموع
فتدخل الحركة في ذلك ويكون الكلام نوعا من العمل وقسما منه ويراد به تارة
ما يقترن بالحركة ويكون عنها لا نفس الحركة فيكون الكلام قسيما للعمل
ونوعا اخر ليس هو منه ولهذا تنازع العلما في لفظ العمل المطلق هل يدخل فيه
الكلام على قولين معروفين لاصحاب احمد وغيرهم وبنوا على ذلك ما اذا حلف
لا يعمل اليوم عملا فتكلم هل يحنث ام لا على قولين في ذلك لان لفظ الكلام قد يدخل

في العمل وقد لا يدخل ما الاول كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله القران فهو يتلوه آناء الليل والنهار فقال رجل لو ان لي مثل ما لفلان لعملت فيه مثل ما يعمل فلان اخرجاه في الصحيحين فقد جعل فعل هذا الذي يتلو آناء الليل والنهار عملا كما قال لعملت فيه مثل ما يعمل فلان والثاني كما في قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله تعالى وما تكون في شان وما تتلو منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه فالذين قالوا التلاوة هي المتلو من اهل العلم والسنة قصدوا ان التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة وهي الكلام المتلو واخرون قالوا بل التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء والذين قالوا ذلك من اهل السنة والحديث ارادوا بذلك ان افعال العباد ليست هي كلام الله ولا اصوات العباد هي صوت الله وهذا الذي قصده البخاري وهو مقصود صحيح وسبب ذلك ان لفظ التلاوة والقراءة واللفظ مجمل مشترك يراد به المصدر ويراد به المفعول فمن قال اللفظ ليس هو الملفوظ والقول ليس هو المقول واراد باللفظ والقول المصدر كان معنى كلامه ان الحركة ليست هي الكلام المسموع وهذا صحيح ومن قال اللفظ هو الملفوظ والقول هو نفس المقول واراد باللفظ والقول مسمى المصدر صار حقيقة مراده ان اللفظ والقول المراد به الكلام المقول الملفوظ هو الكلام المقول الملفوظ وهذا صحيح فمن قال اللفظ بالقران او القراءة او التلاوة مخلوقة او لفظي بالقران او تلاوتي دخل في كلامه نفس الكلام المقروء المتلو وذلك هو كلام الله تعالى وان اراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحا لكن اطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره ولهذا قال احمد في بعض كلامه من قال لفظي بالقران مخلوق يريد به القران فهو جهمي احترازا عما اذا اراد به فعله وصوته وذكر اللالكائي ان بعض من كان يقول ذلك رائي في منامه كان عليه فروة ورجل يضربه فقال له لا تضربني فقال اني لا اضربك وانما اضرب الفروة فقال انما يقع الضرب علي فقال هكذا اذا قلت لفظي بالقران مخلوق وقع الخلق على القران ومن قال لفظي بالقران غير مخلوق او تلاوتي دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله وافعال العباد مخلوقة ولو قال اردت به ان القران المتلو غير مخلوق لا نفس حركاتي قيل له لفظك هذا بدعة وفيه اجمال وايهام وان كان مقصودك صحيحا فلهذا

منع ائمة السنة الكبار اطلاق هذا وهذا وكان هذا وسطا بين الطرفين وكان الامام احمد وغيره من الائمة يقولون القران حيث تصرف كلام الله غير مخلوق فيجعلون القران نفسه حيث تصرف غير مخلوق من غير ان يقترن بذلك ما يشعر ان افعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسالة التلاوة تحكي قولها عن الامام احمد وهم كما ذكر البخاري في كتاب خلق الافعال قال ان كل واحدة من هذه الطائفتين تذكر قولها عن احمد وهم لا يفهمون قوله لدقة معناه ثم صار ذلك التفرق موروثا في اتباع الطائفتين فصارت طائفة تقول ان اللفظ بالقران غير مخلوق موافقة لابي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وامثالهما كابي عبد الله بن منده واهل بيته وابي عبد الله بن حامد وابي نصر السجزي وابي اسمعيل الانصاري وابي يعقوب القراب الهروي وغيرهم وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كلاب بل مع اتفاق الطائفتين على ان القران كله كلام الله لم يحدث غيره شيئا منه ولا خلق منه شيئا في غيره لا حروفه ولا معانيه مثل حسين الكرابيسي وداود بن علي الاصبهاني وامثالهما وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كلاب ان كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم هو الامر بكل ما امر به والنهي عن كل ما نهى عنه والاخبار بكل ما اخبر به وانه ان عبر عنه بالعربية كان هو القران وان عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة وجمهور الناس من اهل السنة والمعتزلة وغيرهم انكروا ذلك وقالوا ان فساد هذا معلوم بصريح العقل فان التوراة اذا عربت لم تكن هي القران ولا معنى قل هو الله احد هو معنى تبت يدا ابي لهب لكن كان يوافقهم على اطلاق القول بان التلاوة غير المتلو وانها مخلوقة من لا يوافقهم على هذا المعنى بل قصده ان التلاوة هي افعال العباد واصواتهم وصار اقوام يطلقون القول بان التلاوة غير المتلو وان اللفظ بالقران مخلوق ومنهم من يعرف انه موافق لابن كلاب ومنهم من تعرف مخالفته له ومنهم من هو لا هذا ولا هذا وصار ابو الحسن الاشعري ونحوه ممن يوافق ابن كلاب على قوله موافقا للامام احمد وغيره من ائمة السنة في المنع من اطلاق هذا وهذا فيمنعون ان يقال اللفظ بالقران مخلوق او غير مخلوق وهولاء منعوه من جهة كونه يقال في القران انه يلفظ او لا يلفظ وقالوا

اللفظ الطرح والرمي ومثل هذا الايقال في القران ووافق هولاء على التعليل بهذا طايفة
ممن لا يقول بقول بن كلاب في الكلام كالقاضي ابي يعلى وامثاله ووقع بين ابي نعيم
الاصبهاني وابي عبد الله بن منده في ذلك ما هو معروف وصنف ابو نعيم في ذلك
كتابه في الرد على اللفظية والحلولية ومال فيه الى جانب النفاة القايلين بان
التلاوة مخلوقة كما مال بن منده الى جانب من يقول انها غير مخلوقة وحكى كل
منهما عن الايمة ما يدل على كثير من مقصوده لا على جميعه فما قصده كل منهما من
الحق وجد فيه المنقول الثابت عن الايمة ما يوافقه ولذلك وقع بين ابي ذر الهروي
وابي نصر السجزي في ذلك حتى صنف ابو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف
بالابانه وذكر فيه من الفوايد والاثار والانتصار للسنة واهلها امورا عظيمة
المنفعة لكنه نصر فيه قول من يقول لفظي بالقران غير مخلوق وانكر على بن قتيبة
ونحوه ما ذكروه من التفصيل ورجح طريقة هجر البخاري وزعم ان احمد بن حنبل
كان يقول لفظي بالقران غير مخلوق وانه رجع الى ذلك وانكر ما نقله الناس
عن احمد من انكاره على الطايفتين وهي مسلة ابي طالب المشهورة وليس المشهور
الامر كما ذكره فان الانكار على الطايفتين مستفيض عن الامام احمد عند
اخص الناس به اهل بيته واصحابه والذين اعتنوا بجمع كلام الامام احمد كالمروذي
والخلال وابي بكر عبد العزيز وابي عبد الله بن بطة وامثالهم وقد ذكروا من ذلك
ما يعلم كل عارف انه من اثبت الامور عن الامام احمد وهولا العراقيون اعلم
باقوال احمد من المنتسبين الى السنة والحديث من اهل خراسان الذين كان من مثله
ابو نصر وابو اسمعيل الهروي وامثالهم يسلكون حذوهم ولهذا صنف عبد الله
ابن عطا الابراهيمي كتابا فيمن اخذ عن احمد العلم فذكر طايفة ذكرهم ابو بكر
الخلال وظن انه ابو محمد الخلال شيخ القاضي ابي يعلى وابي بكر الخطيب اشتبه عليه
هذا بهذا وهذا كما ان العراقيين المنتسبين الى اهل الاثبات من اتباع بن كلاب
كابي العباس القلانسي وابي الحسن الاشعري وابي الحسن بن مهدي الطبري
والقاضي ابي بكر بن الباقلاني وامثالهم اقرب الى السنة واتبع لاحمد بن حنبل
وامثاله من اهل خراسان المايلين الى طريقة بن كلاب ولهذا كان القاضي

ابو بكر بن الطيب يكتب في اجوبته احيانا محمد بن الطيب الحنبلي كما كان يقول
الاشعري اذ كان الاشعري واصحابه منتسبين الى احمد بن حنبل وامثاله
من ايمة السنة وكان الاشعري اقرب الى احمد بن حنبل واهل السنة من
كثير من المتاخرين المنتسبين الى مذهب احمد الذين مالوا الى بعض كلام المعتزلة
كابن عقيل وصدقه بن الحسين وابن الجوزي وامثالهم وكان ابو ذر الهروي قد
اخذ طريقة بن الباقلاني وادخلها الى الحرم ويقال انه اول من ادخلها الى الحرم
وعنه اخذ ذلك من اخذه من اهل المغرب فانهم كانوا يسمعون عليه البخاري وياخذون
ذلك عنه كما اخذه ابو الوليد الباجي ثم رحل الباجي الى العراق فاخذ طريقة بن
الباقلاني عن ابي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب بن الباقلاني ونحن قد
بسطنا الكلام في هذه المسايل وبينا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير
هذا الموضع والمقصود ان الايمة الكبار كانوا يمنعون من اطلاق الالفاظ
المبتدعة المجملة المشتبهة لما فيها من لبس الحق بالباطل مع ما توقعه من الاشتباه
والاختلاف والفتنة بخلاف الالفاظ الماثورة والالفاظ التي تبينت معانيها
فانما ما كان ماثورا حصلت به الالفة وما كان معروفا حصلت به المعرفة
كما يروى عن ملك رحمة الله انه قال اذا قل العلم ظهر الجفا واذا قلت
الاثار كثرت الاهواء ولهذا تجد قوما كثيرين يحبون قوما ويبغضون قوما لاجل
اقوال لا يعرفون معناها ولا دليلها بل يوالون على اطلاقها ويعادون من غير
ان يكون منقوله نقلا صحيحا عن النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الامة ومن غير
ان يكونوا هم يعقلون معناها ولا يعرفون لازمها ومقتضاها وسبب هذا
اطلاق اقوال ليست منصوصة وجعلها مذاهب يدعى اليها ويوالى ويعادى
عليها وقد ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته ان
اصدق الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها وكل
بدعة ضلالة وقد بنى المسلمين دينهم على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت
عليه الامة فهذه الثلثة هي اصول معصومة وما تنازعت فيه الامة ردوه الى
الله والرسول وليس لاحد ان ينصب للامة شخصا يدعو الى طريقته يوالي عليها

ويعادي غير النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينصب لهم كلاما يوالي عليه ويعادي غير كلام الله
تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الامة بل هذا من فعل اهل البدع
الذين ينصبون لهم شخصا او كلاما يفرقون به بين الامة يوالون على ذلك الكلام
او تلك النسبة ويعادون ولهذا كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والتابعون لهم باحسان وان تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الاحكام فالعصمة
بينهم ثابتة وهم يردون ما تنازعوا فيه الى الله ورسوله والرسول فبعضهم يصيب
الحق فيعظم الله اجره ويرفع درجته وبعضهم يخطي بعد اجتهاده في طلب
الحق فيغفر الله له خطاه تحقيقا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
سوا كان خطاوهم في حكم عملي او حكم خبري نظري كتنازعهم في الميت هل
يعذب ببكاء اهله عليه وهل يسمع الميت قرع نعالهم وهل راى محمد ربه وابلغ
من ذلك ان شريحا انكر قراة من قرا بل عجبت ويسخرون وقال ان الله لا يعجب
فبلغ ذلك ابرهيم النخعي فقال انما شريح شاعر يعجبه علمه كان عبد الله اعلم منه
او قال افقه منه وكان يقرا بل عجبت فانكر على شريح انكاره مع ان شريحا
من اعظم الناس قدرا عند المسلمين ونظاير هذا متعددة والاقوال اذا حكيت
عن قايلها او نسبت الطوايف الى متبوعيها فانما ذاك على سبيل التعريف والبيان
واما المدح والذم والموالاة والمعاداة فعلى الاسماء المذكورة في القران
العزيز كاسم المسلم والكافر والمومن والمنافق والبر والفاجر والصادق
والكاذب والمصلح والمفسد وامثال ذلك وكون القول صوابا او خطا يعرف
بالادلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع والادلة الدالة على العلم لا تناقض
كما تقدم والتناقض هو ان يكون احد الدليلين يناقض مدلول الاخر اما بان
ينفي احدهما عين ما يثبته الاخر وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره اهل الكلام
والمنطق وهو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق احدهما
كذب الاخرى واما التناقض المطلق فهو ان يكون موجب احد الدليلين ينافي
موجب الاخر اما بنفسه واما بلازمه مثل ان ينفي احدهما اللازم والاخر
يثبت ملزومه فان انتفاء اللازم للشي يقتضي انتفاوه وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته

ومن هذا الباب الحكم على الشيين المتماثلين من كل وجه موثرين في الحكم
حكمين مختلفين فان هذا تناقض ايضا اذ حكم الشي حكم مثله فاذا حكم على مثله
بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه وهذا التناقض العام هو
الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل افلا يتدبرون القران ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهو الاختلاف الذي وصف
الله به قول الكفار في قوله تعالى انكم لفي قول مختلف يوفك عنه من افك وضد
هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القران في قوله تعالى الله نزل احسن
الحديث كتابا متشابها مثاني وهذا ليس هو التشابه الخاص الذي وصف الله
تعالى به بعض القران في قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات فان ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق
والايتلاف وضده الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض فالادلة الدالة على العلم
لا يجوز ان تكون متناقضة متعارضة وهذا مما لا ينازع فيه احد من العقلاء ومن
صار من اهل الكلام الى القول بتكافي الادلة والحيرة فانما ذاك لفساد استدلاله
اما لتقصيره واما لفساد دليله ومن اعظم اسباب ذلك الالفاظ المجملة
التي تشتبه معانيها وهولا الذين يعارضون الكتاب والسنة باقوالهم بنوا
امرهم على اصل فاسد وهو انهم جعلوا اقوالهم التي ابتدعوها هي الاقوال المحكمة
التي جعلوها اصول دينهم وجعلوا اقوال الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد
منه علم ولا هدى فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم والمحكم من كلام الله
ورسوله هو المتشابه كما تجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما
احدثوه من الاقوال التي نفوا بها صفات الله ونفوا بها رويته في الاخرة وعلوه على
خلقه وكون القران كلامه ونحو ذلك جعلوا تلك الاقوال محكمة وجعلوا اقوال
الله ورسوله موولا عليها او مردودا او غير ملتفت اليه ولا يتلقى الهدى منه
فتجد احدهم يقول ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا له كم ولا كيف ولا تحله
الاعراض والحوادث ونحو ذلك وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه فاذا قيل
ان الله اخبر ان له علما وقدرة قالوا لو كان له علم وقدرة للزم ان تحله الاعراض

وان يكون جسما وان يكون له كيفية وكمية وذلك منتف عن الله لما تقدم ثم قد
يقول ان الرسول قصد بما ذكره من اسماء الله وصفاته امورا لا نعرفها وقد
يقول انه قصد خطاب الجمهور بافهامهم الامر على غير حقيقته لان مصلحتهم في
ذلك وقد يفسر صفة بصفة كما يفسر الحب والرضى والغضب بالارادة والسمع
والبصر بالعلم والكلام والارادة والقدرة بالعلم ويكون القول في الثانية كالقول
في الاولى يلزمها من اللوازم في النفي والاثبات ما يلزم التي نفاها فيكون مع جمعه
في كلامه انواعا من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين
المتماثلين بان جعل حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر ويكون قد عطل النصوص
عن مقتضاها ونفى بعض ما يستحقه الله عز وجل من صفات الكمال ويكون
النافي لما اثبته هو قد تسلط عليه واورد عليه فيما اثبته هو نظير ما اورده هو على
من اثبت ما نفاه وان كان النافي لما اثبته اكثر تناقضا منه ثم هولا يجعلون
ما ابتدعوه من الاقوال المجملة دينا يوالون عليه ويعادون عليه بل يكفرون من
خالفهم فيما ابتدعوه ويقولون مسايل اصول الدين المخطي فيها يكفر وتكون تلك
المسايل مما ابتدعوه ومعلوم ان الخوارج هم مبتدعة مارقون كما ثبت بالنصوص
المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم وهم
انما تاولوا ايات من القران على ما اعتقدوه وجعلوا من خالف ذلك كافرا
لاعتقادهم انه خالف القران فمن ابتدع اقوالا ليس لها اصل في القران وجعل من
خالفها كافرا كان قوله شرا من قول الخوارج ولهذا اتفق السلف والايمة على ان
قول الجهمية شر من قول الخوارج واصل قول الجهمية هو نفي الصفات بما
يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص اذ كان العقل الصريح الذي
يستحق ان تسمى قضاياه عقليات موافقا للنصوص لا مخالفا لها ولما كان قد شاع في
عرف الناس ان قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعرا ينظمون هذا المعنى
كقول ابي تمام هم جهمية الاوصاف الا انهم قد لقبوها جوهر الاشياء
فهولاء قد ارتكبوا اربعة عظايم احدها ردهم لنصوص الانبياء عليهم الصلاة
والسلام الثاني ردهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء الثالث جعل ما خالف

ذلك من اقوالهم المجملة او الباطلة هي اصول الدين الرابع تكفيرهم او
تفسيقهم او تخطيتهم لمن خالف هذه الاقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول
وصريح المعقول واما اهل العلم والايمان فهم على نقيض هذه الحال يجعلون كلام الله
وكلام رسوله هو الاصل الذي يعتمد عليه واليه يردون ما تنازع الناس فيه فما
وافقه كان حقا وما خالفه كان باطلا ومن كان قصده متابعته من
المومنين واخطا بعد اجتهاده الذي استفرغ به وسعه غفر الله له خطاه سوا
كان خطاوه في المسايل العلمية الخبرية او المسايل العملية فانه ليس
كل ما كان معلوما متيقنا لبعض الناس يجب ان يكون معلوما متيقنا لغيره
وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه
بل كثير منهم لم يسمع كثيرا منه وكثير منهم قد يشتبه عليه ما اراده
وان كان كلامه في نفسه محكما مقرونا بما يبين مراده لكن اهل العلم
يعلمون ما قاله ويميزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به
ويعرفون ما به تعلم معاني كلامه صلى الله عليه وسلم فان الله تعالى امر
الرسول بالبلاغ المبين ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملبسا مدلسا والايات
التي ذكر الله عز وجل فيها انها متشابهات لا يعلم تاويلها الا الله انما نفى
عن غيره علم تاويلها لا علم تفسيرها ومعناها ولما سيل مالك رضي الله عنه عن قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى كيف استوى فقال الاستوا معلوم والكيف مجهول
والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وكذلك ربيعة قبله فبين مالك ان
معنى الاستواء معلوم وان كيفيته مجهولة فالكيف المجهول هو من التاويل
الذي لا يعلمه الا الله واما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي
بينه الله ورسوله والله تعالى امرنا ان نتدبر القران واخبر انه انزله لنعقله
ولا يكون التدبر والعقل الا لكلام بين المتكلم مراده به فاما من تكلم
بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن ان يتدبر كلامه
ولا يعقل ولهذا تجد الذين يزعمون ان كلام الله يحتمل وجوها كثيرة وانه
تعالى لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه الا

وهو اطوع الناس لربه فلابد ان يكون قد بلغ البلاغ المبين

الله عز وجل بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في
العقليات وان كانوا لم يتعمدوا الكذب كالمحدث الذي يغلط في حديثه خطاء
بل منتهى امرهم القرمطة في السمعيات والسفسطة في العقليات وهذان النوعان يجمع
الكذب والبهتان فاذا قال القايل استوى يحتمل خمسة عشر وجها او اكثر
او اقل كان غالطا فان قول القايل استوى على كذا له معنى وقوله استوى الى كذا
له معنى وقوله استوى وكذا له معنى وقوله استوى بلا حرف يتصل به له معنى
فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصلات كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع
او ترك تلك الصلات وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين انه كلام مبين غاية البيان
موفي حق التوفية من الكشف والايضاح وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره وبين
نحو من عشرين دليلا تدل على ان هذه الاية نص في معنى واحد لا تحتمل معنى اخر وكذلك
ذكر هذا في غير هذا النص فان الكلام هنا اربعة انواع احدها ان يبين ان ما
جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان والثاني ان يبين ان ما يقدر من
الاحتمالات فهي باطلة قد دل الدليل الذي به يعرف مراد المتكلم على انه لم
يردها الثالث ان يبين ان ما يدعى انه معارض لها من العقل فهو باطل الرابع
ان يبين ان العقل موافق لها معاضد لا مناقض لها معارض الوجه ... ان
يقال ما تعارضون به الادلة الشرعية من العقليات اما في امر التوحيد
والنبوة والمعاد قد بينا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه وان معتقد صحته
من اجهل الناس واضلهم في العقل كما بينا انتهاهم في نفي الصفات والافعال
الى حجة التركيب والتشبيه وانتهاوهم في حجة القدر الى تعارض الامر والارادة
وانتهاهم في مسئلة حدوث العالم والمعاد الى انكار الافعال وبينا انما ينكرونه
على النفي الفاظ مجملة مشتبهة تحتمل تناولا حقا وباطلا كقولهم ان الرب
تعالى لو كان موصوفا بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما مباينا للمخلوقات
لكان مركبا من ذات وصفات ولكان مشاركا لغيره في الوجود وغيره ومفارقا
له في الوجوب وغيره فيكون مركبا مما به الاشتراك والامتياز ولكان له حقيقة
غير مطلق الوجود فيكون مركبا من وجود وماهية ولكان جسما مركبا من الاجزاء

المفردة او من المادة والصورة والمركب مفتقر الى جزويه والمفتقر الى جزئه لا يكون
واجبا بنفسه وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يغني عنها هذا الموضع
فان مدار هذه الحجة على الفاظ مجملة فان المركب يراد به ما ركبه غيره وما كان مفترقا
فاجتمع كاجزاء الثوب والطعام والادوية من السكنجبين وغيره وهذا هو المركب
في لغة العرب وقد يراد بالمركب ما يمكن تفريق بعضه عن بعض ومعلوم ان الله تعالى
منزه عن جميع هذه التركيبات ويراد بالمركب في عرفهم الخاص ما يميز منه شي
عن شي كتميز العلم عن القدرة وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك وتسمية هذا
المعنى تركيبا وضع وضعوه ليس موافقا للغة العرب ولا لغة احد من الامم
وان كان هذا مركبا فكل ما في الوجود مركب فانه ما من موجود الا ولا بد ان
يعلم منه شي دون شي والمعلوم ليس هو الذي هو غير معلوم وقولهم انه مفتقر
الى جزئه تلبيس فان الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع ان تفارقه او يفارقها
وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال ان تلك الحقيقة تفتقر الى غيرها
والصفة اللازمة يسميها بعض الناس غير الموصوف وبعض الناس يقول ليست
غير الموصوف ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغاير بنفي ولا اثبات حتى يفصل
فيقول ان اريد بالغيرين ما جاز العلم باحدهما دون الاخر كان غيرا وان اريد
بهما ما جاز مفارقة احدهما للاخر بزمان او مكان او وجود فليست بغير فان
لم تقل هي غير الموصوف لم يكن غير لازم الذات فضلا عن ان يكون مفتقرة اليه
وان قيل هي غيره فهي والذات متلازمان لا يوجد احداهما الا مع الاخرى
ومثل هذا التلازم بين الشيين لا يقتضي كون وجود احدهما مشروطا بالاخر
وهذا ليس بممتنع وانما الممتنع ان يكون كل من الشيين موجبا للاخر
فالدور في العلل ممتنع والدور في الشروط جايز ولفظ الافتقار هنا ان اريد به
افتقار المعلول الى علته كان باطلا وان اريد به افتقار المشروط الى الشرط
فهذا هو تلازم من الجانبين وليس ذلك ممتنعا والواجب بنفسه يمتنع ان يكون
مفتقرا الى ما هو خارج عن نفسه فاما ما كان صفة لازمة لذاته فقول
القايل انه مفتقر الى ما هو منفصل عنه فهذا باطل لانه قد تقدم ان لفظ

اليها كقوله انه مفتقر الى نفسه وحقيقة ذلك انه لا تكون نفسه الا بنفسه ولا
تكون ذاته الا بصفاته وهذا حق ولكن قول القايل ان هذا افتقار الى غيره ليس
فان ذلك يشعر انه مفتقر الى ما هو منفصل عنه وهذا باطل لانه قد تقدم ان لفظ
الغير يراد به ما كان مفارقا له بوجود او زمان او مكان ويراد به ما امكن العلم
به دونه والصفة لا تسمى غيرا له بالمعنى الاول وبالمعنى الاول يمتنع ان يكون مفتقرا
الى غيره اذ ليست صفته غيرا له بهذا المعنى واما بالمعنى الثاني فلا يمتنع ان يكون
وجوده مشروطا بصفات وان يكون مستلزما الصفات وان سميت تلك
الصفات غيرا فليس في اطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعاني سوا جاز اطلاق
اللفظ او لم يجز وهولاء عمدوا الى المعاني الصحيحة العقلية اطلقوا عليها الفاظا
مجملة تتناول الباطل الممتنع كالرافضي يسمي اهل السنة ناصبة فيوهم انهم
نصبوا العداوة لاهل البيت رضي الله عنهم وقد بينا في غير الموضع ان اثبات المعاني
القايمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل وانه لا خروج عن ذلك الا
بجحد وجود الموجودات مطلقا واما من جعل وجود العلم هو وجود القدرة
ووجود القدرة هو وجود الارادة فنفوذ هذه المقالة يستلزم ان يكون وجود
كل شي هو عين وجود الخالق تعالى وهذا منتهى الالحاد وهو مما يعلم بالحس
والعقل والشرع انه في غاية الفساد ولا مخلص من هذا الا اثبات الصفات مع نفي
مماثلة المخلوقات وهو دين الذين امنوا وعملوا الصالحات وذلك ان نفاة الصفات
من المتفلسفة ونحوهم يقولون العاقل والمعقول والعقل والعاشق والمعشوق
والعشق هو شي واحد وانه موجود واجب له عناية ويفسرون عنايته بعلمه او عقله
ثم يقولون وعلمه او عقله هو ذاته وقد يقولون انه حي عليم قدير مريد متكلم سميع
بصير ويقولون ان ذلك كله شي واحد فارادته عين قدرته وقدرته عين علمه وعلمه
ذاته وذلك لان من اصلهم انه ليس له صفة ثبوتية بل صفاته اما سلب كقولهم
ليس بجسم ولا متحيز واما اضافة كقولهم مبدا وعلة واما مولف منهما كقولهم
عاقل ومعقول وعقل ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هايلة كقولهم انه ليس فيه كثرة
كم ولا كثرة كيف او انه ليس له اجزا حد ولا اجزا كم او انه لا بد من اثبات

موحدا توحيدا منزها مقدسا عن الكم والكيف والاين والوضع ونحو ذلك
ومضمون هذه العبارات وامثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات توحيدا وكذلك
المعتزلة ومن ضاهاهم يسمون ذلك توحيدا وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي
سموه توحيدا وجعلوا اسم التوحيد واقعا على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين
فان التوحيد الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه هو ان يعبد الله لا يشرك به شيا
ولا يجعل له ندا كما قال تعالى قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ولا انتم
عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد لكم دينكم ولي دين
ومن تمام التوحيد ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ويصان
ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل كما قال تعالى قل هو الله احد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه
على نفي الصفات اسم الموحدين وهولاء منتهاهم ان يقولوا هو الوجود المطلق بشرط
الاطلاق كما قاله ابن سينا واتباعه او يقولوا هو الوجود المطلق لا بشرط كما
يقوله القونوي وامثاله ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط ان هذه
الاقوال باطلة متناقضة من وجوه احدها ان جعل عين العلم عين القدرة ونفس
القدرة هي نفس الارادة والعناية ونفس الحيوة هي نفس العلم والقدرة ونفس العلم نفس
الفعل والابداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة فان هذه حقايق متنوعة فان
جعلت هذه الحقايق هي تلك كانت بمنزلة من يقول ان حقيقة السواد هي حقيقة
الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وامثال ذلك مما يجعل الحقايق المتنوعة
حقيقة واحدة الوجه الثاني ان من المعلوم ان القايم بنفسه ليس هو القايم بغيره
والجسم ليس هو العرض والموصوف ليس هو الصفة والذات ليست هي النعوت
فمن قال ان العالم هو العلم والعلم هو العالم فضلاله بين وكذلك معلوم
ان العلم ليس هو المعلوم فمن قال ان العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم فضلاله
بين ايضا ولفظ العقل اذا اريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم
الفاعل ولا المعقول الذي هو اسم المفعول واذا اريد بالعقل جوهر قايم بنفسه
فهو العاقل فاذا كان يعقل نفسه او غيره فليس عين عقله لنفسه او غيره

هو عين ذاته وكذلك اذا سمي عاشقا ومعشوقا بلغتهم او قيل محبوب ومحب
بلغة المسلمين فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ولا العشق ولا الحب
هو المعشوق ولا المحبوب بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول
والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الامم فمن جعل
احدهما هو الاخر كان قد اتى من السفسطة بما لا يخفى من تصور ما يقول
ولهذا كان منتهى هولاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات
الوجه الثالث ان يقال الوجود المطلق بشرط الاطلاق مما يعلم بصريح
العقل انتفاؤه في الخارج وانما يوجد في الذهن وهذا مما قرروه في منطقهم
اليوناني وبينوا ان المطلق بشرط الاطلاق كانسان مطلق بشرط الاطلاق
وحيوان مطلق بشرط الاطلاق وجسم مطلق بشرط الاطلاق ووجود مطلق
بشرط الاطلاق لا يكون الا في الاذهان دون الاعيان ولما اثبت قدماؤهم
الكليات المجردة عن الاعيان التي يسمونها المثل الافلاطونية انكر ذلك
حذاقهم وقالوا هذه لا تكون الا في الذهن ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات
في الخارج مجردة قالوا انها مجردة عن الاعيان المحسوسة ويمتنع عندهم ان تكون
هذه هي المبدعة للاعيان بل يمتنع ان تكون شرطا في وجود الاعيان فلو قدر ان في
الخارج وجودا مطلقا بشرط الاطلاق امتنع ان يكون مبدعا لغيره من
الموجودات بل ان يكون شرطا في وجود غيره فاذن تكن المحدثات والممكنات
المعلوم حدوثها وافتقارها الى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق
بشرط الاطلاق وان قيل ان له وجودا في الخارج فكيف اذا كان الذي
قال هذا القول كابن سينا وامثاله هو من اشد الناس انكارا على من
جعل وجود الكليات المطلقة المجردة عن الاعيان خارجا عن الذهن وهم قد
قرروا ان العلم الاعلى والفلسفة الاولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه
فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم
الى واجب وممكن وعلة ومعلول وقديم ومحدث ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام فلم يمكن ابن سينا وامثاله ان يجعلوا هذا الوجود

المنقسم الى واجب وممكن هو الوجود الواجب فجعلوا الوجود الواجب هو
الوجود المطلق بشرط الاطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق ويعبرون
عن هذا بان وجوده ليس عارضا لشيء من الماهيات والحقائق وهذا التعبير مبني على اصلهم
الفاسد وهو ان الوجود يعرض للحقائق الخارجية الثابتة في الخارج بناء على انه في
الخارج وجود الشيء غير حقيقته فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها
اخرى ومن هنا فرقوا في منطقهم بين الماهية والوجود وهم لو فسروا الماهية بما
يكون في الاذهان والوجود بما يكون في الاعيان لكان هذا صحيحا لا ينازع فيه
عاقل وهذا هو الذي تخيلوه في الاصل لكن توهموا ان تلك الماهية التي في الذهن هي
بعينها الموجود في الخارج فظنوا ان في هذا الانسان المعين جواهر عقلية قايمة
بانفسها مغايرة لهذا المعين مثل كونه حيوانا وناطقا وحساسا ومتحركا بالارادة ونحو
ذلك والصواب في هذا ان هذه كلها اسماء لهذا المعين كل اسم يتضمن صفة ليست
هي الصفة التي يتضمنها الاسم الاخر فالعين واحدة والصفات متعددة واما اثباتهم
اعيانا قايمة بنفسها في هذه العين المعينة فمكابرة للحس والعقل والشرع فهذا الوجود
المعين في الخارج هو ليس هناك جوهران اثنان حتى يكون احدهما عارضا للاخر
او معروضا بل هناك ذات وصفات وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع
والمقصود هنا انه لم يمكن ابن سينا وامثاله ان يجعلوه الوجود المنقسم الى واجب وممكن
فجعلوه الوجود المطلق بشرط الاطلاق كما بين ذلك في شفايه وغيره من كتبه وهذا
مما قرر هو ومما يعلم كل عاقل انه يمتنع وجوده في الخارج ثم اذا جعل مطلقا بشرط
لم يجز ان ينعت بنعت يوجب امتيازه فلا يقال هو واجب بنفسه ولا ليس بواجب
بنفسه فلا يوصف بنفي ولا اثبات لان هذا نوع من التمييز والتقييد وهذا حقيقة
قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والاثبات ومعلوم
ان الخلو عن النقيضين ممتنع كما ان الجمع بين النقيضين ممتنع فلزمهم ان يكون الوجود
الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج وانما يقدره
الذهن تقديرا كما يقدر كون الشيء موجودا معدوما ولا موجودا ولا معدوما
فلزمهم الجمع بين النقيضين والخلو عن النقيضين وهذا من اعظم الممتنعات

باتفاق العقلاء بل قد يقال ان جميع الممتنعات ترجع الى الجمع بين النقيضين ولهذا
كان ابن سينا وامثاله من اهل دعوة القرامطة الباطنية من اتباع الحاكم الذي كان
بمصر وهولاء وامثالهم من رؤس الملاحدة الباطنية وقد ذكر ذلك عن نفسه وانه
كان هو واهل بيته من اهل دعوة هولاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة
لالحادهم في اسماء الله واياته الحادا اعظم من الحاد اليهود والنصارى واما ملاحدة
المتصوفة كابن عربي الطائي وصاحبه الصدر القونوي وابن سبعين وابن الفارض
وامثالهم فقد يقولون هو الوجود المطلق لا بشرط الاطلاق وجعله هو الوجود من
حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه واجبا وممكنا وواحدا وكثيرا وهذا معنى
قول ابن سبعين وامثاله القايلين بالاحاطة ومعلوم ان المطلق لا بشرط كالانسان
المطلق لا بشرط يصدق على هذا الانسان وهذا الانسان وعلى الذهني والخارجي
فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن والواحد والكثير والذهني
والخارجي وحينيذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقا بلا ريب
ومن قال ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج فقد يريد به حقا وباطلا فان
اراد بذلك انما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معينا اي تلك الصورة الذهنية
مطابقة للاعيان الموجودة في الخارج كما يطابق الاسم لمسماه والمعنى الذهني
للوجود الخارجي فهذا صحيح وان اراد بذلك ان نفس الموجود في الخارج كلي
حين وجوده في الخارج فهذا باطل مخالف للحس والعقل فان الكلي هو الذي لا
يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه اعني هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع
وهي اشتراك الاعيان في النوع واشتراك النوع في الجنس وهي اشتراك الكليات في
الجزييات المقابلة لهذه الشركة هي قسمة الكلي الى جزيياته كقسمة الجنس الى
انواعه والنوع الى اعيانه واما الشركة التي يذكرونها الفقها في باب القسمة
وهي المذكورة في قوله تعالى لكل باب منهم جزء مقسوم فتلك شركة في الاعيان
الموجودة في الخارج وقسمتها قسمة للكل الى اجزايه كقسمة الكلام الى الاسم
والفعل والحرف والاول كقسمة الكلمة الاصطلاحية الى اسم وفعل وحرف
لا شركة في المعينات فهذا الانسان المعين ليس فيه شي من هذا المعين ولا في هذا

شي من هذا ومعلوم ان الكلي الذي يصلح لاشتراك الجزييات فيه لا يكون هو جزءا من
الجزي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فمن قال ان الانسان الكلي جزء من
هذا الانسان المعين او الانسان المطلق جزء من هذا المعين بمعنى ان هذا المعين فيه
شي مطلق او شي كلي فكلامه ظاهر الفساد وبهذا تنحل شبه كثيرة توجد في كلام
الرازي وامثاله من اهل المنطق ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام وبسبب
التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى هل هو ماهيته ام هو زايد على
ماهيته وهل لفظ الوجود مقول بالتواطي والتشكيك ومقول بالاشتراك
اللفظي فقالوا ان قلنا ان لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم ان لا يكون
الوجود منقسما الى واجب وممكن وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء وما يعلم
بصريح العقل وان قلنا انه متواطي او مشكك لزم ان يكون الموجودات
مشتركة في مسمى الوجود فيكون الوجود مشتركا بين الواجب وبين الممكن فيحتاج
الوجود المشترك الى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا والامتياز يكون بالحقايق
المختصة فيكون وجود هذا زايدا على ماهيته فيكون الوجود الواجب مفتقرا الى
غيره ويذكرون ما يذكره الرازي واتباعه ان للناس في وجود الرب تعالى ثلثة اقوال
فقط احدها ان لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط والثاني ان وجود
الواجب زايدا على ماهيته والثالث انه وجود مطلق ليس له حقيقة غير
الوجود المطلق فيقال لهم الاقوال الثلثة باطلة والقول الحق ليس واحدا
من الثلثة وانما اصل الغلط هو توهمهم انا اذا قلنا ان الوجود ينقسم الى واجب
وممكن لزم ان يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب وهو نفسه في
الممكن وهذا غلط فليس في الخارج بين الموجودين شي هو نفسه فيهما ولكن لفظ
الوجود ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الموجودين
ويعمهما وهما يشتركان فيه فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول
لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما فهما مشتركان في هذا
واما نفس ما يوجد في الخارج فانما يشتبهان فيه من بعض الوجوه فاما
ان يكون نفس ذات هذا وصفته فيها شي من ذات هذا وصفته فهذا العلم فساده

كل من تصوره ومن وقف فيه فلعدم تصوره له وحينئذ فالقول في اسم الوجود
كالقول في اسم الذات والعين والنفس والماهية والحقيقة وكما ان الحقيقة تنقسم
الى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك
فكذلك لفظ الوجود فاذا قلنا ان الحقيقة او الماهية تنقسم الى واجبة وممكنة
لم يلزم ان تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن فكذلك اذا قيل الوجود
الوجود ينقسم الى واجب وممكن لم يلزم ان يكون الوجود الواجب فيه شيء
من وجود غيره بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة بل ماهيته هي
حقيقته وهي وجوده واذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس
ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج ليس فيه في الخارج شيئان فالخالق تعالى
اولى ان تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه احد وهو نفس ماهيته
التي هي حقيقته الثابتة في نفس الامر وهولاء الضالون يجعلون الواحد اثنين والاثنين
واحدا فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة ويجعلون الصفة هي الموصوف فيجعلون
الاثنين واحدا كما قالوا ان القدرة هي العلم وهو الارادة والعلم هو العالم ويجعلون
الواحد اثنين كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الانسان هو عدة جواهر انسان
وحيوان وناطق وحساس ومتحرك بالارادة ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير
الآخر ومعلوم انه جوهر واحد له صفات متعددة وكما يفرقون بين المادة والصورة
وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج كقولهم في المجردات المفارقات
للمادة ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن كما يجعلون الوجود
الواجب هو الوجود المطلق فهذه الامور من اصول ضلالهم حيث جعلوا الواحد
متعددا والمتعدد واحدا وجعلوا ما في الذهن في الخارج وجعلوا ما في الخارج في الذهن
ولزم من ذلك ان يجعلوا الثابت منتفيا والمنتفي ثابتا فهذه الامور من اجناس
ضلالهم وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا ان ننبه على
بعض ما يبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي بها نفوا صفات الله عز وجل
وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول
وكلما امعن الفاضل الذكي في معرفة اقوال هولاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض

اقوالهم

وليس يعني بما سانه مفارق الا النفس الناطقة اذا فارقت البدن بالموت والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس من الاعيان المتخصصة فترجع المفارق الى النفس وما يقوم بها

اقوالهم من اهل البدع كنفاة بعض الصفات الذين يزعمون ان المعقول عارض
كلام الرسول وانه يجب تقديمه عليه فانه تبين له انه يعلم بالعقل الصريح
ما يصدق ما اخبر به الرسول وما به يبين فساد ما يعارض ذلك ولكن هولاء
عمدوا الى الفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الامم معاني متعددة وصاروا
يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الامم ثم ركبوها والفوها
تاليفا طويلا بنوا بعضه على بعض وعظموا قولهم وهولوه في نفوس من لم يفهمه ولا
ريب ان فيه دقة وغموضا لما فيه من الالفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة
فاذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فاخذ يعترض عليهم
قالوا له انت لا تفهم هذا وهذا لا يصلح لك فيبقى ما في النفوس من الانفة والحمية
يحملها على ان تسلم تلك الامور قبل تحقيقها عنده وعلى ترك الاعتراض عليها خشية
ان ينسبوه الى نقص العلم والعقل ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات كما ينقل
اخوانهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم الى البلاغ الاكبر
والناموس الاعظم الذي مضمونه جحد الصانع وتكذيب رسله وجحد شرائعه
وفساد العقل والدين والدخول في غاية الالحاد المشتمل على غاية الفساد في
المبدا والمعاد وهذا القدر الذي وقع في ضلال المتفلسفة لم يقصده عقلاؤهم
في الاصل بل كان غرضهم تحقيق الامور والمعارف لكن وقعت لهم شبهات
ضلوا بها كما ضل من ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار عمن ضل
ببعض الشبهات ولهذا يجب على كل من يريد كشف ضلال هولاء وامثالهم ان لا
يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده ويكون الكلام في المعاني
العقلية المبينة لا في معاني مشتبهة بالفاظ مجملة واعلم ان هذا نافع في الشرع
والعقل اما الشرع فان علينا ان نومن بالله ورسوله فكلما ثبت ان الرسول
صلى الله عليه وسلم قاله فعلينا ان نصدق به وان لم نفهم معناه لانا قد علمنا انه
الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله الا الحق وما تنازع فيه الامة من الالفاظ
المجملة كلفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وامثال ذلك
فليس على احد ان يقبل مسمى اسم من هذه الاسماء لا في النفي ولا في الاثبات حتى يتبين له

معناه فان كان المتكلم بذلك اراد معنى صحيحا موافقا القول المعصوم كان ما اراده
حقا وان كان اراد به معنى مخالفا القول المعصوم كان ما اراده باطلا ثم
يبقى النظر في اطلاق ذلك اللفظ ونفيه وهي مسئلة فقهية فقد يكون المعنى صحيحا
ويمنع من اطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى
الذي اراده المتكلم باطل كما كان كما قال علي رضي الله كلمة حق اريد بها باطل
وقد يفرق بين اللفظ الذي يدعا به الرب فانه لا يدعى الا بالاسماء الحسنى وبين ما يخبر
به عنه لاثبات حق او نفي باطل واذا كنا في باب العبارة عن النبي صلى الله عليه وسلم
علينا ان نفرق بين مخاطبته وبين الاخبار عنه فاذا خاطبناه كان علينا ان نتادب
باداب الله تعالى حيث قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
بل نقول يا رسول الله يا نبي الله والله سبحانه وتعالى خاطب الانبياء عليهم الصلاة والسلام
باسمائهم فقال يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة يا نوح اهبط بسلام منا وبركات
عليك وعلى امم ممن معك يا موسى اني انا الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي ولما
خاطبه صلى الله عليه وسلم قال يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر
فنحن احق ان نتادب في دعائه وخطابه واما اذا كنا في مقام الاخبار عنه قلنا
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وقلنا محمد رسول الله وخاتم
النبيين فنخبر عنه باسمه فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الاخبار فرق ثابت بالشرع
والعقل وبه يظهر الفرق بين ما يدعى الله به من الاسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل
بما هو حق ثابت لاثبات ما يستحقه من صفات الكمال ونفي ما تنزه عنه من العيوب
والنقائص فانه الملك القدوس السلام سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا واما نفع هذا الاستفسار في العقل فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني
لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد ويبقى
الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية فقد قيل اكثر اختلاف
العقلاء من جهة اشتراك الاسماء ومن كان متكلما بالمعقول الصرف لم يتقيد
بلفظ بل جرد المعنى باي عبارة دلت عليه وارباب المقالات تلقوا عن اسلافهم
مقالات بالفاظ لهم منها ما كان عجميا فعرب كما عربت اليونان والهند

والفرس الفاظا وغيرهم وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة وقد لا يكون صحيح
الترجمة ومنها ما هو عربي ونحن انما نخاطب الامم بلغتنا العربية فاذا نقلوا عن
اسلافهم لفظ الهيولى والصورة والمادة والعقل والنفس والصفات الذاتية
والعرضية والمجرد والتركيب والتاليف والجسم والعرض والجوهر والماهية
والجزء ونحو ذلك بين ما يحتمل هذه الالفاظ من المعاني كما اذا قال قايلهم
النوع مركب من الجنس والفصل كتركيب الانسان من الحيوان والناطق او من الحيوانية
والناطقية وان هذه اجزاء الانسان واجزاء الحد والواجب سبحانه اذا كان له
صفات لزم ان يكون مركبا والمركب مفتقر الى اجزائه والمفتقر الى اجزائه لا
يكون واجبا استفسروا عن لفظ التركيب والجزء والافتقار والغير فان جميع
هذه الالفاظ فيها اشتراك والتباس واجمال فاذا قال القايل الانسان
مركب من الحيوان والناطق او من الحيوانية والناطقية قيل له تعني بذلك
الانسان الموجود في الخارج وهو هذا الشخص وهذا الشخص او تعني الانسان
المطلق من حيث هو هو فان اراد الاول قيل هذا الانسان وهذا الانسان
وغيرهما اذا قلت هو مركب من هذين الجزءين فقال لك الحيوان والناطق
جوهران قايمان بانفسهما فاذا قلت هما جزءان للانسان الموجود في الخارج لزم ان
يكون الانسان الموجود في الخارج فيه جوهران احدهما حيوان والاخر ناطق
غير الانسان المعين وهذا مكابرة للحس والعقل وان قال انا اريد بذلك ان
الانسان يوصف بانه حيوان وانه ناطق قيل له هذا معنى صحيح لكن تسميته
الصفات اجزاء ودعوى ان الموصوف مركب منها وانها متقدمة عليه
ومقومة له لتقدم الجزء على الكل والبسيط على المركب ونحو ذلك مما يقولونه
في هذا الباب هو مما يعلم فساده بصريح العقل وان قال هو مركب من الحيوانية
والناطقية قيل له ان اردت بالحيوانية والناطقية الحيوان والناطق كان
الكلام واحدا وان اردت العرضين القايمين بالحي الناطق وهما صفتاه كان
مضمونه ان الموصوف مركب من صفاته وانها اجزاء له ومقومة له وسابقة عليه
ومعلوم ان الجوهر لا يتركب من الاعراض وان قال انا اريد بذلك ان الانسان

من حيث هو هو مركب من ذلك فبيل له ان الانسان من حيث هو هو لا وجود
له في الخارج بل هذا هو الانسان المطلق والمطلقات لا تكون مطلقة الا في الاذهان
فقد جعلنا المركب هو ما يتصوره الذهن وما يتصوره الذهن هو مركب من الامور التي
يقدرها الذهن فاذا قدرت في النفس جسما حساسا متحركا بالارادة ناطقا كان
هذا المتصور في الذهن مركبا من هذه الامور وان قدرت في النفس حيوانا ناطقا
كان مركبا من هذا وهذا وان قدرت حيوانا صاهلا كان مركبا من هذا وهذا
وان قلت ان الحقايق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية كان هذا
معلوم الفساد بالضرورة وان قلت ان هذه مطابقة لها وصادقة عليها
فهذا يكون صحيحا اذا كان ما في النفس علما لا جهلا وقد بسط الكلام على
هذا في غير هذا الموضع والمقصود هنا ان من سوغ جعل الحقايق المتنوعة
حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزما ان يجعل وجود الحقايق المتنوعة
وجودا واحدا بالعين بل هذا اولى لان الموجودات مشتركة في مسمى الوجود
فمن اشتبه عليه ان العلم هو القدرة وانهما بنفس الذات العالمة القادرة كان
ان يشتبه عليه ان الوجود واحد اولى واحرى وهذه الحجة المبنية على
التركيب هي اصل قول الجهمية نفاة الصفات والافعال وهم الجهمية من
المتفلسفة ونحوهم ويسمون ذلك التوحيد واما المعتزلة واتباعهم فقد
يحتجون بذلك لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التي زعموا انهم اثبتوا بها
حدوث العالم وهي حجة الاعراض فانهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث
الاجسام واستدلوا على حدوث الاجسام بانها مستلزمة للاعراض كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق ثم قالوا ان الاعراض او بعض الاعراض حادث
وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فاحتاجوا في هذه الطريق الى اثبات الاعراض
اولا ثم اثبات لزومها للجسم لها فادعى قوم ان الجسم مستلزم جميع انواع الاعراض
وان القابل للشي لا يخلو منه ومن ضده وادعوا ان كل جسم له طعم ولون وريح
وان العرض لا يبقى زمانين كما زعم ذلك من سلكه من اهل الكلام الصفاتية
نفاة الفعل الاختياري القايم به كالقاضي ابي بكر وابي المعالي ونحوهما ومن يوافقهم بذلك

احيانا

احيانا كالقاضي ابي يعلى وغيره ولما ادعوا ان الاعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم ان تكون
حادثة شيئا بعد شي والجسم لا يخلو منها فيكون حادثا بناء على امتناع حوادث لا اول
لها وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم ومن متاخريهم ابو الحسن الامدي
وغيره واما جمهور العقلاء فانكروا ذلك وقالوا من المعلوم ان الجسم يكون متحركا
تارة وساكنا اخرى وهل السكون امر وجودي او عدمي على قولين واما الاجتماع
والافتراق فمبني على اثبات الجوهر الفرد فمن قال باثباته قال ان الجسم لا يخلو عن الاكوان
الاربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ومن لم يقل به لم يجعل الاجتماع من
الاعراض الزايدة على ذات الجسم ونفاة الجوهر الفرد كثير من طوايف اهل الكلام واهل
الفلسفة كالهشامية والنجارية والضرارية والكلابية وكثير من الكرامية واما
من قال ان نفيه هو قول اهل الالحاد وان القول بعدم تماثل الاجسام ونحو ذلك
من اقوال اهل الالحاد فهذا من اقوال المتكلمين كصاحب الارشاد ونحوه ممن يظن ان هذا
الدليل الذي سلكوه في اثبات حدوث العالم هو اصل الدين فما نقض الى ابطال هذا الدليل لا
يكون الا من اقوال الملحدين ومن لم يقل بان الجسم يستلزم جميع انواع الاعراض قال انه
يستلزم بعضها كالاكوان او الحركة والسكون وان ذلك حادث وهذه الطريقة هي التي
يسلكها اكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم احيانا في بعض الامور كابي الوفا ابن عقيل
وغيره ثم هولاء بعد ان اثبتوا لزوم الاعراض او بعضها للجسم واثبتوا حدوث ما يلزم الجسم
وحدوث بعضه احتاجوا الى ان يقولوا ما لم يسبق الحوادث فهو حادث فمنهم من
اكتفى بذلك ظنا منهم ان ذلك ظاهر ومنهم من تفطن لكون ذلك مفتقرا الى ابطال
حوادث لا اول لها ويمكن ان يقال ان الحادث بعد ان لم يكن هو كل شخص من اعيان
الحوادث واما النوع فلم يزل فتكلموا هنا في ابطال وجود ما لا نهاية له بطريق
التطبيق والموازاة والمسامتة وملخص ذلك ان ما لا يتناهى اذا فرض فيه حد كزمن الطوفان
وفرض حد بعده كزمن الهجرة وقدر امتداد هذين الى ما لا نهاية له فان تساويا لزم كون
الناقص مثل الزايد وان تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى وهذه نكتة الدليل
فان منازعيهم جوزوا مثل هذا التفاضل اذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجودا له اول
واخر والزموهم بالابد ووافقهم على ذلك طوايف كثيرة ممن يقول بحدوث الافلاك

من المعتزلة والاشعرية والفلاسفة واهل الحديث وغيرهم فان هولاء جوزوا حوادث
لا اول لها مع قولهم بان الله احدث السموات والارض بعد ان لم تكونا والزموهم بالابد
ونشا عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلة فطردا اماما هذه الطريق الجهم
ابن صفوان امام الجهمية الجبرية وابو الهذيل العلاف امام المعتزلة القدرية فنفيا ثبوت
ما لا يتناهى في المستقبل فقال الجهم بفناء الجنة والنار وابو الهذيل اقتصر على القول
بفناء حركات اهل الجنة والنار وعن ذلك قال ابو المعالي بمسئلة الاسترسال
وهو ان علم الرب تعالى يتناول الاجسام باعيانها ويتناول انواع الاعراض باعيانها
واما احاد الاعراض فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا
وانكر الناس ذلك عليه وقالوا فيه اقوالا غليظة حتى يقال ان ابا القسم القشيري
هجره لذلك وصار طوايف المسلمين في جواز حوادث لا تتناهى على ثلثة اقوال قيل لا
يجوز في الماضي ولا في المستقبل وقيل يجوز فيهما وقيل يجوز في المستقبل دون الماضي
ثم ان المعتزلة والجهمية نفت ان تقوم بالله تعالى صفات وافعال بناء على هذه الحجة
قالوا لان الصفات والافعال لا تقوم الا بجسم وبذلك استدلوا على حدوث الجسم
فجاء ابن كلاب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيام الافعال به وخالفوهم في قيام
الصفات فاثبتوا قيام الصفات به وقالوا لا نسميها اعراضا لانها باقية والاعراض
لا تبقى واما ابن كرام واتباعه فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله اعراضا كما لم
يمتنعوا من تسميته جسما وعن هذه الحجة ونحوها نشا القول بان القران مخلوق وان الله
تعالى لا يرى في الاخرة وانه ليس فوق العرش ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة عندهم
لان القران كلام وهو صفة من الصفات والصفات لا تقوم به ولان الروية
تقتضي مقابلة ومعاينة والعلو يقتضي مباينة ومسامتة وذلك من صفات الاجسام
وبالجملة فصاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى لان اثبات ذلك يقتضي
ان يكون الموصوف جسما وذلك ممتنع لان الدليل على اثبات الصانع انما هو
حدوث الاجسام فلو كان جسما لبطل دليل اثبات الصانع ومن هنا قال
هولاء ان القول بما دل عليه السمع من اثبات الصفات والافعال يقدح في اصل
الدليل الذي به علمنا صدق الرسول وقالوا انه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر

انه مخبر بذلك لان صدقه لم يعلم الا بعد ثبوت الصانع ولا طريق الى اثبات العلم
بالصانع الا القول بحدوث الاجسام قالوا واثبات الصفات له يقتضي انه جسم
قديم فلا يكون كل جسم حادثا فيبطل دليل اثباته وقالت المعتزلة كابي الحسين
وغيره ان صدق الرسول معلوم بالمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب
وذلك معلوم بكون اظهارها على يد الكذاب قبيحا والله منزه عن فعل القبيح وتنزهه
عن فعل القبيح معلوم بانه غني عنه عالم بقبحه والغني عن الشي العالم بقبحه لا يفعله وغناه
معلوم بكونه ليس بجسم وكونه ليس بجسم معلوم بنفي الصفات فلو قامت به الصفات
لكان جسما ولو كان جسما لم يكن غنيا واذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح
فلا يومن ان يظهر المعجزة على يد كذاب فلا يبقى لنا طريق الى العلم بصدق الرسول
فهذا الكلام ونحوه اصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة وكذلك ابو عبد الله
ابن الخطيب وامثاله اثبتوا وجود الصانع باربع طرق منها ثلثة مبنية على اصلين وربما
قالوا بست طرق منها خمسة مبنية على الاصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد
المعتزلة فانه قال الاستدلال على الصانع اما ان يكون بالامكان او الحدوث
وكلاهما اما في الذات واما في الصفات وربما قالوا واما فيهما فالاول امكان اثبات
الجسم بناء على حجة التركيب التي هي اصل الفلاسفة والثاني بيان حدوثه بناء على حجة
حدوث الحركات والاعراض التي هي اصل المعتزلة والثالث امكان الصفات بناء على
تماثل الاجسام والرابع امكانهما جميعا والخامس حدوث الصفات وهذا هو الطريق
المذكور في القران والسادس حدوث الاجسام وصفاتها وهو مبني على ما تقدم وهذه
الطرق الست كلها مبنية على الجسم الا الطريق الذي سماه حدوث الصفات يعني بذلك
ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك
وهو سما ذلك حدوث الصفات متابعة لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد ويقول بتماثل
بلغ مقابله باصله
الاجسام وانما يحدثه الله تعالى من الحوادث انما هو تحويل الجواهر التي هي الاجسام من صفة
الى صفة مع بقاء اعيانها وهولاء ينكرون الاستحالة وجمهور العقلاء واهل العلم من
الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم وان الله يحدث الاعيان ويبدعها وان
كان تحيل الجسم الاول الى جسم اخر فلا يقولون ان جرم النطفة باق في بدن الانسان

ولاجرم النواة بارق في النخلة والكلام على هذه الامور مبسوط في غير هذا الموضع فان
فان هذه الجمل هي من جوامع الكلام المحدث الذي كان السلف والايمة يذمونه
وينكرون على اهله والمقصود هنا ان هذه هي اعظم القواطع العقلية التي يعارضون
بها الكتب الالهية والنصوص النبوية وما كان عليه سلف الامة وايمتها فيقال
لهم انتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار ان ايمان السابقين الاولين من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان لم يكن مبنيا على هذه الحجج المبنية على الجسم ولا امرا احدا
ان يستدل بذلك على اثبات الصانع ولا ذكر الله تعالى في كتابه ولا في اياته الدالة عليه
وعلى وحدانيته شيئا من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض وتركيب الجسم وحدوثه وما
يتبع ذلك فمن قال ان الايمان بالله ورسوله لا يحصل الا بهذه الطريق كان قوله
معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام ومن قال ان سلوك هذه الطريق واجب
في معرفة الصانع تعالى كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار
من دين الاسلام ولهذا كان عامة اهل العلم يعترفون بهذا وبان سلوك هذه الطريق
ليس بواجب بل قد ذكر ابو الحسن الاشعري في رسالته الى اهل الثغر ان سلوك هذه
الطريق بدعة محرمة في دين الرسل لم يدع اليها احد من الانبياء ولا من اتباعهم ثم
القايلون بان هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون انها في نفسها صحيحة بل ينهى عن
سلوكها لما فيها من الاخطار كما يذكر ذلك طايفة منهم الخطابي وغيرهما واما
السلف والايمة فينكرون صحتها في نفسها ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل ولهذا
تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لانه باطل في نفسه لا يوصل الى الحق بل الى باطل
كقول من قال الكلام باطل لا يدل الا على باطل وقول من قال لو اوصى بكتب العلم
لم يدخل فيها الكلام وقول من قال من طلب الدين بالكلام تزندق ونحو ذلك
ونحن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما ان ينازع فيه وهو انا نعلم بالضرورة ان هذه
الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه ولا امر بها رسوله صلى الله عليه وسلم ولا جعل
ايمان المتبعين له موقوفا عليها فلو كان الايمان بالله لا يحصل الا بها لكان بيان ذلك
من اهم مهمات الدين بل كان ذلك اصل اصول الدين لا سيما وكان فيها اصلاب
عظيما ان اثبات الصانع وتنزيهه عن صفات الاجسام كما يجعلونهم ذلك

اصل دينهم فلما لم يكن الامر كذلك علم ان الايمان يحصل بدونها بل ايمان افضل هذه
هذه الامة واعلمهم بالله كان حاصلا بدونها فمن قال بعد هذا ان العلم بصحة الشرع
لا يحصل الا بهذه الطرق ونحوها من الطرق المحدثة كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار
من دين الاسلام وعلم ان القدح في مدلول هذه الطرق ومقتضاها وان تقديم الشرع
المعارض لها لا يكون قدحا في العقليات التي هي اصل الشرع بل يكون قدحا في امور لا يفتقر
ولا يتوقف عليها وهو المطلوب فتبين ان الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التي
يقال انها عقليات اذا قدم عليها لم يكن في ذلك محذور ومن عجايب الامور ان كثيرا
من الجهمية نفاة الصفات والافعال ومن اتبعهم على نفي الافعال يستدلون على
ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم كما ذكر ذلك بشر المريسي وكثير من
المعتزلة ومن اخذ ذلك عنهم او عمن اخذ ذلك عنهم كابي الوفا ابن عقيل وابي حامد
والرازي وغيرهم وذكروا في كتبهم ان هذه الطريقة هي طريقة ابرهيم الخليل
صلوات الله عليه وسلامه وهو قوله لا احب الافلين قالوا فاستدل بالافول
الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك كالكوكب والقمر والشمس
وظن هولاء ان قول ابرهيم عليه السلام هذا ربي اراد به هذا خالق السموات والارض
القديم الازلي وانه استدل على حدوثه بالحركة وهذا خطا من وجوه احدها ان
قول الخليل هذا ربي سوا قاله على سبيل التقرير لقومه او على سبيل الاستدلال
والترقي وغير ذلك ليس المراد به هذا رب العالمين القديم الازلي الواجب الوجود بنفسه
ولا كان قومه يقولون ان الكواكب او القمر او الشمس رب العالمين الازلي ولا قال
هذا احد من اهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس لا من مقالات اهل التعطيل والشرك
الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ولا مقالات غيرهم بل قوم ابرهيم صلى الله عليه وسلم
كانوا يتخذونها اربابا يدعونها ويتقربون اليها بالثناء عليها والدعوة لها والسجود
والقرابين وغير ذلك وهو دين المشركين الذي صنف الرازي كتابا على طريقتهم وسماه
السر المكتوم في مخاطبة دعوة الكواكب والسحر والطلاسم والعزايم وهذا دين
المشركين من الصابيين كالكشدانيين والكنعانيين واليونانيين وارسطو وامثاله
من اهل هذا الدين وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني والكتب

المعروفة بذخيرة الاسكندر في السحر الذي كان هو وزيره وهو الاسكندر بن فيلبس
الذي يورخون به وكان قبل المسيح بنحو ثلثماية سنة وقد ذكر الرازي في كتابه في السحر
قطعة من ذلك وكانت اليونان مشركين يعبدون الاوثان كما كان قوم ابرهيم مشركين
يعبدون الاوثان ولهذا قال الخليل اني بري مما تشركون الا الذي فطرني فانه سيهدين
وقال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
وامثال ذلك مما يبين تبريه مما يعبدونه غير الله وهولاء القوم عامتهم من نفاة صفات
الله وافعاله القايمة به كما هو مذهب الفلاسفة المشايين فانهم يقولون انه
ليس له صفة ثبوتية بل صفاته اما سلبية واما اضافية وهو مذهب القرامطة
الباطنية القايلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها كما كان على ذلك
من كان عليه من بني عبيد ملوك القاهرة وامثالهم فالشرك الذي نهى عنه الخليل
وعادا اهله عليه اصحابه هم ايمة هولاء النفاة للصفات والافعال واول
من اظهر هذا النفي في الاسلام الجعد بن درهم معلم مروان بن محمد قال الامام احمد
وكان يقال انه من اهل حران وعنه اخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات
وكان بحران ايمة هولا الصابية الفلاسفة بقايا اهل هذا الدين اهل الشرك ونفي
الصفات والافعال ولهم مصنفات في دعوة الكواكب كما صنفه ثابت بن قرة
وامثاله من الصابية الفلاسفة اهل حران وكما صنفه ابو معشر البلخي وامثاله
وكان لهم بها هيكل العلة الاولى وهيكل العقل الفعال وهيكل النفس
الكلية وهيكل زحل وهيكل المشتري وهيكل المريخ وهيكل الشمس
وهيكل الزهرة وهيكل عطارد وهيكل القمر وقد بسط هذا في غير هذا الموضع
الوجه الثاني لو كان المراد بقوله هذا ربي انه رب العالمين لكانت قصة الخليل
حجة على نقيض مطلوبهم لان الكوكب والشمس والقمر ما زال متحركا من حين بزوغه
الى عند افوله وغروبه وهو جسم متحرك صغير فلو كان مراده هذا للزم ان يقال
ان ابرهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين بل ولا
كونه صغيرا بقدر الكوكب والشمس والقمر وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون
ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه فان جوزه عليه كان حجة عليهم لا لهم
جوزوه

الوجه الثالث ان الافول هو المغيب والاحتجاب ليس هو مجرد الحركة والانتقال
ولا يقول احد لا من اهل اللغة ولا من اهل التفسير ان الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء
انهما افلان ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها انها
افلة ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر وسار وطار انه افل الرابع ان هذا
القول الذي قالوه لم يقله احد من علماء السلف اهل التفسير ولا من اهل اللغة بل هو
من التفسيرات المبتدعة في الاسلام كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره
من علماء السنة وبينوا ان هذا من التفسير المبتدع وبسبب هذا الابتداع اخذ
ابن سينا وامثاله لفظ الافول بمعنى الامكان كما قال في اشاراته قال قوم ان
هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكن اذا تذكرت ما قيل في
شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين
فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما فهذا قوله ومن المعلوم بالضرورة من لغة
العرب انهم لا يسمون كل موجود مخلوق افلا ولا كل موجود بغيره افلا ولا كل
موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه افلا ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنونها
هولا بلفظ الامكان بل هذا اعظم افتراء على القران واللغة من تسمية كل متحرك
افلا ولو كان الخليل اراد بقوله لا احب الافلين هذا المعنى لم ينتظر مغيب
الكوكب والشمس والقمر ففساد قول هولاء المتفلسفة في الاستدلال بالاية اظهر
من فساد قول هولاء اوليك واستعارته لفظ الهوي والحظيرة لا يوجب تبديل
اللغة المعروفة في معنى الكلمة الافول فان وضع هو لنفسه وضعا اخر فليس له
ان يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله ويحرفه وقد ابتدعت القرامطة الباطنية
تفسيرا اخر كما ذكره ابو حامد في بعض مصنفاته كمشكاة الانوار وغيرها
ان الكوكب والشمس والقمر هي النفس والعقل الفعال والعقل الاول ونحو ذلك
وشبهتهم في ذلك ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم اجل من ان يعتقد مثل هذه الكواكب
انه رب العالمين بخلاف ما ادعوه من النفس ومن العقل الفعال الذي يزعمون انه رب
كل ما تحت فلك القمر والعقل الاول الذي يزعمون انه مبدع العالم كله وقول
هولاء وان كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الاسلام فابتداع اوليك ظاهر ومثل

هولاء على هذا الالحاد ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب ان هذه المعاني ليست هي
المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس وايضا فلو قدر ان ذلك يسمى كوكبا وقمرا وشمسا
بنوع من التجوز فهذا غايته ان يسوغ للانسان ان يستعمل اللفظ في ذلك لكنه لا يمكنه
ان يدعي ان اهل اللغة التي نزل بها القران كانوا يريدون هذا بهذا والقران نزل بلغة
الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم فليس لاحد ان يستعمل الفاظه في معاني بنوع من
التشبيه والاستعارة ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي احدثه هو وايضا
فانه قال تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا فذكره منكرا لان الكواكب كثيرة
ثم قال فلما راى القمر فلما راى الشمس بصيغة التعريف لكي يبين ان المراد القمر المعروف
والشمس المعروفة وهذا صريح بان الكواكب متعددة وان المراد واحد منها وان الشمس
والقمر هما هذان المعروفان وايضا فانه قال لا احب الافلين والافول هو المغيب
والاحتجاب فان اريد بذلك المغيب عن الابصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس
لا يزال محتجبا عن الابصار لا يرى بحال بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالابصار
بل تمتنع رويته بالابصار عندهم وان اراد المغيب عن بصاير القلوب فهذا امر نسبي اضافي
فيمكن ان تكون تارة حاضرة في القلب وتارة غايبة عنه كما يمكن مثل ذلك في واجب الوجود
فالافول امر يعود الى حال العارف بها لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ولا فرق في ذلك
بينها وبين غيرها وايضا فالعقول عندهم عشرة والنفوس تسعة بعدد الافلاك
فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم اقوى حيث يقولون نور القمر
مستفاد من نور الشمس كما ان النفس متولدة عن العقل مع ما في ذلك لو ذكروه
من الفساد اما مع ذكر كوكب من الكواكب فقولهم هذا من اظهر اقوال
القرامطة الباطنية فسادا لما في ذلك من عدم التشبيه والمناسبة التي تسوغ
في اللغة ارادة مثل ذلك هذا والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه
ولولا ان هذا وامثاله هو من اسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة اذ
صاحب كتاب مشكاة الانوار بنى كلامه على اصول هولاء الملاحدة وجعل ما يفيض
على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران صلى الله عليه وسلم
كما يقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة وجعل خلع النعلين

الذي

الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلم اشارة الى ترك الدنيا والاخرة وان كان
وان كان يقرر خلع النعلين حقيقة لكن جعل هذا اشارة الى من خلع الدنيا والاخرة
فقد حصل له ذلك الخطاب الالهي وهو من جنس قول من يقول ان النبوة مكتسبة ولهذا
كان اكابر هولاء يطمعون بالنبوة فكان السهروردي المقتول يقول لا اموت حتى يقال
لي قم فانذر وكان ابن سبعين يقول لقد زرب ابن امنة حيث قال لا نبي بعدي ولما
جعل خلع النعلين اشارة الى ذلك اخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في خلع النعلين
واقتباس النور من موضع القدمين من مثل هذا الكلام ومن هنا دخل اهل الالحاد من
اهل الحلول والوحدة والاتحاد حتى ال الامر بهم الى ان جعلوا وجود المخلوقات عين وجود
الخالق سبحانه وتعالى كما فعل صاحب الفصوص وابن سبعين وامثالهما من الملاحدة
المنتسبين الى التصوف والتحقيق وهم من جنس الملاحدة المنتسبين الى التشيع لكن
تظاهر هولاء من اقوال الشيوخ الصوفية واهل المعرفة بما التبس حالهم على كثير من اهل
المنتسبين الى العلم والدين بخلاف اوليك الذين تظاهروا بالتشيع فان نفور الجمهور عن
عن مذهب الرافضة مما نفر الجمهور عن مثل هولاء بخلاف جنس اهل الفقر والزهد
ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هولاء فانهم لمشاركتهم
الجمهور في الانتساب الى السنة والجماعة يخفى من الحاد الملحد الداخل فيهم ما لا يخفى
من الحاد ملاحدة الشيعة وان كان الحاد الملحد منهم احيانا قد يكون اعظم كما حكي
نقيب الاشراف انه قال للتلمساني انت نصيري فقال نصير جزء مني والكلام على
على بسط هذا له موضع غير هذا فان قيل فهب ان تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا
في اصله لكنه يكون تقديما له على ادلة عقلية فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع قيل
الجواب من وجوه احدها ان المقصود هنا بيان ان تقديم الشرع على ما عارضه
من مثل هذه العقليات المحدثة في الاسلام ليس تقديما له على اصله الذي يتوقف العلم
بصحة الشرع عليه وقد حصل فانا بما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من زعم
انه يقدم العقل على الشرع المعارض له وذكر ان الواجب تقديم ما قام الدليل
على صحته مطلقا الجواب الثاني ان يقول الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل
على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها ولا يعارض ما علمت صحته بما لم نعلم

صحته الجواب الثالث ان نقول بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة وصحة
الشرع مبنية على ابطالها لا على صحتها والكلام على ابطال هذه الوجوه على التفصيل
وان الشرع لا يتم الا بابطالها مبسوط في غير هذا الموضع لكن نحن نشير الى ذلك في
تمام هذا الكلام فنقول الوجه التاسع ان هذه المعارضات مبنية على التركيب وقد
تقدمت الاشارة الى بطلانه واما الاستدلال بحدوث الحركات والاعراض فنقول
قد اورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور وجوابهم عنه على اصلهم مما يقول
جمهور العقلاء انه معلوم الفساد بالضرورة وذلك انهم قالوا لهم اذا كانت الافعال
جميعها حادثة بعد ان لم تكن فالمحدث لذلك اما ان يكون صدر عنه بسبب حادث
يقتضي الحدوث واما الا يكون فان لم يكن صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح
الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهة وان حدث عنه بسبب فالقول في حدوث ذلك
السبب كالقول في حدوث غيره ويلزم التسلسل وهو ممتنع عندهم فهم مضطرون
في هذا الدليل الى ترجيح بلا مرجح تام او الى القول بالتسلسل الحادثات وكلاهما ممتنع
عندهم ولما اجاب بعضهم بان المرجح هو القدرة او الارادة القديمة او العلم القديم
او امكان الحدوث ونحو ذلك قالوا لهم في الجواب هذه الامور ان لم يحدث بسببها
سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح وان حدث سبب حادث فالكلام في حدوث ما
حدث به هو وعدل اخرون الى الالزام فقالوا هذا يقتضي ان لا يحدث في العالم حادث
والحس يكذبه فقالوا لهم انما يلزم هذا اذا كان التسلسل باطلا وانتم تقولون بابطاله
واما نحن فلا نقول بابطاله اذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة زال هذا
المحذور والتسلسل نوعان تسلسل في العلل وقد اتفق العقلاء على ابطاله واما التسلسل
في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء وتنازع هؤلاء لاهل الالزام لهم صحيح ام لا وبتقدير
كون الالزام صحيحا ليس فيه حل للشبهة واذا لم تحل كانت حجة على الفريقين وكان
القول بموجبها لازما واعتبر ذلك بما ذكره ابو عبد الله الرازي في اشهر كتبه وهو كتاب
الاربعين وما اعترض عليه صاحب لباب الاربعين ابو الثنا محمود الارموي وجوابه هو
عنها فان الرازي ذكرها وذكر اجوبة الناس عنها وبين فسادها ثم اجاب هو بالالزام
مع انه في مواضع اخر يجيب عنها بالاجوبة التي بين فسادها في هذا الموضع قال في [illegible]

التاسع عشر

48/2

وما يعرف ان التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل
المتنازع في جوازه بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه فانه اذا
قيل انه اذا قدر انه لم يكن يحدث شيئا قط ثم حدث حادث فاما
ان يحدث بسبب حادث او بلا سبب حادث فان حدث بسبب
حادث فالقول فيه كالقول في الاول وان حدث بغير سبب حادث
لزم الترجيح بلا مرجح والناس كلهم متفقون على انه اذا قدر امر صار [illegible]
الا ان حادث وان القول في كل ما حدث قول واحد واذا قال
القايل فلم يحدث الحادث الا بسبب حادث ثم زعم ان الحادث الاول
يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض فان قوله لا يحدث حادث
قول عام فاذا جوز ان يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض
ويسمى تسلسلا ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل
والفاعلين والمؤثرات بان يكون للفاعل فاعل وللفاعل فاعل الى ما لا
نهاية له وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء والثاني التسلسل في
الاثار بان يكون الحادث الثاني موقوفا على حادث قبله وذلك
الحادث موقوف على حادث قبل ذلك وهلم جرا فهذا في جوازه
قولان مشهوران للعقلاء وائمة السنة والحديث مع كثير من النظار اهل
الكلام والفلاسفة يجوزون ذلك وكثير من النظار وغيرهم يحيلون
ذلك واما اذا قيل لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث فهذا
ممتنع عند العقلاء وصريح العقل وقد يسمى هذا دورا فانه اذا قيل لا يحدث
شي حتى يحدث شي كان هذا دورا وكون وجود جنس الحادث موقوف
كان

49

جميع الممكنات مستندة الى واجب الوجود فكل ما لا بد منه في مؤثريته ان لم يكن
حاصلا في الازل فحدوثه ان لم يتوقف على مؤثر حدث الممكن لا عن مؤثر وان توقف
عاد الكلام فيه وتسلسل وان كان حاصلا فان وجب حصول الاثر معه لزم دوامه
لدوامه وان لم يجب امكن حصول الاثر معه تارة وعدمه اخرى فترجح احدهما على
على الاخر وان لم يتوقف على امر وقع الممكن بلا مرجح وان توقف لزم خلاف الفرض ثم
قال اجاب المتكلمون بوجوه الاول انه انما حدث العالم في ذلك الوقت
لان الارادة لذاتها اقتضت التعلق بايجاده في ذلك الوقت قلت هذا جواب جمهور
الصفاتية الكلامية كالاشعري واصحابه وبه يجيب القاضي ابو بكر وابو المعالي
والتميميون من اصحاب احمد والقاضي ابو يعلى وامثالهم وبه اجاب الغزالي في تهافت
الفلاسفة ورده عليه ابن رشد الحفيد وبه اجاب الامدي وبه اجاب الرازي
في بعض المواضع قال الجواب الثاني للمتكلمين انما اقتضت التعلق به في ذلك
الوقت لتعلق العلم به قلت هذا الجواب ذكره طائفة من الاشعرية ومن
الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والارادة والقدرة كما ذكره الشهرستاني
ويمكن ان يجعل جوابا اخر قال الجواب الثالث لعل هناك حكمة خفية لاجلها
حدث في ذلك الوقت قلت هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الافعال كما هو
مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه كما
قد يوافق الكرامية في تعليلهم القاضي ابي يعلى الصغير محمد القاضي ابي يعلى
الكبير وغيره قال الجواب الرابع ان الازلية مانعة من الاحداث لما سبق
الجواب الخامس انه لم يكن ممكنا قبله ثم صار ممكنا فيه قلت هذان
الجوابان او احدهما ذكرهما غير واحد من اهل الكلام المعتزلة والاشعرية وغيرهم
كالشهرستاني وغيره وهذا جواب الرازي في بعض المواضع قال الجواب السادس
ان القادر يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان
متساويان والعطشان اذا وجد قدحين متساويين قلت هذا جواب ائمة المعتزلة
وبه اجاب الرازي في نهاية العقول فانه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول
وهو عنده اجل ما صنفه في الكلام قال قوله في المعارضة الاولى جميع

علي وجود جنس الحادث وكونه سبحانه لم يزل مؤثرا يراد به مؤثرا
في كل شيء ويراد به لم يزل مؤثرا في شيء معين بعينها
ويراد به انه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء وهو موجب الادلة العقلية
التي توافق الادلة السمعية ولما اجاب

جهات موثرية الباري عز وجل في العالم لابد وان يكون حاصلاً في الاول ويلزم من
ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل قلنا هذا انما يلزم اذا كان موجبا
بالذات اما اذا كان قادرا فلا قوله القادر لما امكنه ان يفعل في وقت
وان يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح قلنا المعتمد في ذلك ليس الا
ان يقال القادر لا يتوقف في فعله لاحد مقدوريه دون الاخر على مرجح قوله
اذا جاز استغنا الممكن هاهنا عن المرجح فليجز في ساير المواضع ويلزم منه نفي
الصانع قلنا قد ذكرنا ان بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره
وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه قلت وهذا الجواب
هو جواب معروف عن المعتزلة وهو وامثاله دايما في كتبهم يضعفون هذا
الجواب ويحتجون على المعتزلة في مسئلة خلق الافعال وغيرها بهذه الحجة وانه
لا يتصور ترجح الممكن لا من قادر ولا غيره الا بمرجح يجب عنده وجود الاثر فهولا
اذا ناظروا الفلاسفة في مسئلة حدوث العالم لم يجيبوهم الا بجواب المعتزلة
وهم دايما اذا ناظروا المعتزلة في مسايل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة
التي احتجت بها الفلاسفة فان كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على
المعتزلة وان كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة وهذا غالب على المتفلسفة
والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دايما يتنا قضون فيحتجون بالحجة
التي يزعمون انها برهان باهر ثم في موضع اخر يقولون ان بديهة العقل يعلم بها
فساد هذه الحجة وهو لما احتج في المحصول على اثبات الجبر وان اثباته يمنع القول
بالتحسين والتقبيح العقلي ذكر هذه الحجة وقال فثبت بهذا البرهان الباهر ان هذه
الحوادث اما ان تحدث يعني من العبد القادر على سبيل الاضطرار او على سبيل
الاتفاق وقال ايضا في تقريرها هاهنا العمدة في اثبات الصانع احتياج الممكن
الى الموثر فلو جوزنا ممكنا يترجح احد طرفيه على الاخر بلا مرجح لم يمكنا ان
نحكم لشي من الممكنات باحتياجه الى الموثر وذلك يسد باب اثبات الصانع قال
واما الهارب من السبع اذا عن له طريقان فانا نمنع تساويهما من كل الوجوه
وان ساعدنا عليه ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح احدهما على الاخر من

بعض الوجوه او يصير غافلا عن احدهما فاما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه
فانه يستحيل منه والحال هذه ان يسلك احدهما والدليل على ان الامر كذلك ان
الانسان اذا تعارضت دواعيه الى الحركات المتضادة فانه يتوقف في كل موضع
لا يمكنه ان يترك الا عند حصول المرجح ولما قال من جعل المرجح هو الارادة ان الارادة
اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ولا يمكن ان يقال الارادة لماذا رجحت ذلك
الشي على غيره لانها لو رجحت غيره عليه كان هذا السوال عايدا وعلى هذا التقدير يلزم ان
كون الارادة مرجحة معلل بعلة اخرى وذلك محال لان كون الارادة مرجحة صفة
نفسية له امر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال كون الارادة
مرجحة قال وهذا الجواب باطل ايضا لانا لا نعلل اصل كون الارادة مرجحة وانما
نعلل كونها مرجحة لهذا الشي على ضده ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل
اصل المرجحية الا ترى ان الممكن لما دار بين الوجود والعدم فانا نحكم انه لا يترجح احد
طرفيه الا بمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لا لاصل كونه ممكنا فكذلك هاهنا
قلت نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم ان الله تعالى
جعل العبد مختارا او خلقه مختارا ان شاء اختار هذا الفعل وان شا اختار هذا الفعل
فهو مختار احدهما باختياره فيقال لهم هو جعله اهلا للاختيار وجايزا منه الاختيار
وممكنا منه الاختيار ونحو ذلك او جعله مختارا لهذا الفعل على هذا فان قالوا
بالاول قيل لهم فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لا بد له من سبب واذا كان
العبد قابلا لهذا ولهذا فوجود احد الاختيارين دون الاخر لا بد له من سبب اوجبه
فان قالوا بالثاني اعترفوا بالحق وان ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى
كما قال سبحانه لمن شا منكم ان يستقيم وما تشاون الا ان يشا الله رب العالمين
ولهذا اذا حقق القول عليهم وقيل لهم فهذا الاختيار الحادث الذي كان به
هذا الفعل وهو ارادة العبد الحادثة من المحدث لها قالوا الارادة لا تعلل
فقلت لمن قال ذلك منهم تعني بقولك لا تعلل بالعلة الغايية اي لا نعلم غايتها
او لا تعلل بالعلة الفاعلية فلا يكون لها محدث احدثها اما الاول فليس الكلام
فيه هنا مع انه هو يقول بتعليلها بذلك واما الثاني فانه معلوم الفساد بالضرورة

تعليل

فانه من جوز في بعض الحوادث ان تحدث بلا فاعل احدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث
وهذا المقام حار فيه هولاء المتكلمون والمعتزلة القدرية اما ان ينفوا ارادة الرب
تعالى واما ان يقولوا بارادة احدثها في غير محل بلا ارادة كما يقوله البصريون منهم وهم
اقرب الى الحق من البغداديين منهم وهم في هذا كما قيل فيهم طافوا على ابواب
المذاهب وفازوا باخس المطالب فانهم التزموا عرضا يحدث لا في محل وحادثا يحدث
بلا ارادة كما التزموا في ارادة العبد انما تحدث بلا فاعل فنفوا السبب الفاعل للارادة
مع انهم يثبتون لها العلة الغايية ويقولون انما اراد الاحسان الى الخلق ونحو ذلك
والذين قابلوهم من الاشعرية ونحوهم اثبتوا السبب الفاعل لارادة العبد واثبتوا لله
ارادة قديمة تتناول جميع الحوادث لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة
المحمودة فكان هولاء بمنزلة من اثبت العلة الفاعلية دون الغايية واوليك بمنزلة
من اثبت العلة الغايية دون الفاعلية والمتفلسفة المشاوون يدعون اثبات العلة
الفاعلية والغايية ويعللون ما في العالم من الحوادث باسباب وحكم وهم عند التحقيق
اعظم تناقضا من اوليك المتكلمين لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غايية بل حقيقة قولهم
ان الحوادث التي تحدث لا محدث لها لان العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها
لا يمكن ان تحدث عنها شي وحقيقة قولهم ان افعال الرب تعالى ليس فيها حكمة
ولا عاقبة محمودة لانهم ينفون الارادة ويقولون ليس فاعلا مختارا ومن نفى الارادة كان
كان نفيه للمراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغايية اولى واحرى
ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض في هذا الباب اعظم مما لطوايف
اهل الملل كما قد بسط في غير هذا الموضع والمقصود هنا التنبيه على مجامع اقوال
الطوايف الكبار وما فيها من التناقض وان من عارض النصوص الالهية بما يسميه
عقليات انما يعارضها بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية اقدامهم وغاية مرامهم
وهو نهاية عقولهم في دراية اصولهم قالت الفلاسفة حاصل الكل اختيار الرازي
ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم لم يكن حاصلا في الازل لانه جعل شرط الايجاد فيه
اولا الوقت الذي تعلقت الارادة بايجاده فيه وثانيا الوقت الذي تعلق العلم به وثالثا
الوقت المشتمل على الحكمة الخفية ورابعا انقضاء الازل وخامسا الوقت الذي

يمكن فيه وسادسا ترجيح القادر وشي منها لم يوجد في الازل وقد ابطلنا
هذا القسم ثم قال عن الفلاسفة والجواب المفصل عن الاول من وجهين احدهما
ان ارادته ان لم تكن صالحة لتعلق ايجاده في ساير الاوقات كان موجبا بالذات ولزم قدم
العالم وان كانت صالحة فترجيح بعض الاوقات بالتعلق ان لم يتوقف على مرجح وقع
الممكن لا لمرجح وان توقف عاد الكلام فيه وتسلسل الثاني ان تعلق ارادته
ان لم يكن مشروطا بوقت ما لزم قدم المراد وان كان مشروطا به كان ذلك الوقت
حاصلا في الازل والا عاد الكلام في كيفية احداثه وتسلسل وعن الثاني من وجهين
الاول ان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة فامتنع كون الارادة تابعة للعلم الثاني
ان تغير المعلوم محال فيمتنع عقلا احداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه وعدم احداثه
في وقت عدم حدوثه فيه وذلك يوجب كونه موجبا بالذات وعن الثالث من علم
وجهين احدهما ان حدوث وقت تلك المصلحة ان كان لا لمحدث لزم نفي الصانع وان
كان لمحدث عاد الكلام فيه وايضا فتلك المصلحة ان كانت حاصلة قبل ذلك
الوقت لزم حدوثها قبله والا فان وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ولزم
نفي الصانع وان لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل
الثاني انه مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة ان لم يمكنه الترك كان
موجبا بالذات وان امكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل والا وقع الممكن لا لمرجح
وعن الرابع من وجهين احدهما ان مسمى الازل ان كان واجبا لذاته امتنع زواله
والا استند الى واجب لذاته ولزم المحذور والثاني ان الازل نفي محض فامتنع كونه
مانعا من الايجاد وعن الخامس من وجهين احدهما ان انقلاب الممكن لذاته ممكنا
لذاته محال الثاني ان الماهية لا يختلف قبولها للوجود او لا قبولها لكونه شاملا
للاوقات وعن السادس من وجهين الاول انه لما استويا بالنسبة اليه كان وقوع
احدهما من غير مرجح اتفاقا وحينيذ يجوز في ساير الحوادث ذلك ولزم نفي الصانع وان
الثاني انه لما استويا بالنسبة اليه فترجح احدهما ان لم يتوقف على نوع ترجيح
منه كان وقوعه لا بايقاعه بل من غير سبب ولزم نفي الصانع وان توقف عاد التقسيم
فيه انه هل كان حاصلا في الازل ام لا واما مثال الهارب والعطشان فانا نعلم

انه ما لم يحصل لهما ميل الى احدهما لم يترجح ن قلت هذه الوجوه بعضها حق لا
حيلة فيه وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع اذ المقصود هنا ذكر
جواب النابتر عن تلك الشبهة ثم قال الرازي والجواب ان هذا يقتضي دوام
المعلول الاول لوجود دوام واجب الوجود ودوام الثاني لدوام الاول
وهلم جرا وانه ينفي الحدوث اصلا قال فان قلت واجب الوجود عام الفيض
يتوقف حدوث الاثر عنه على استعدادات القوابل بسبب الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية فكل حادث مسبوق باخر لا الى اول قلت حدوث
العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب ان كان حادثا عاد الكلام في
سبب حدوثه ولزم وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال
وان كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الاثر فكذلك في كلية العالم
وقد اعترض الارموي على هذا الجواب فقال ولقايل ان يقول ان عنيت بالسبب
السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث المسبب الفاعل بل اما على حدوثه او حدوث
بعض شرايطه وان عنيت بذلك الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه بل به السب
اما حدوثه او حدوث بعض الشرايط وحدوث الشرايط والمعدات الغير
متناهية على التعاقب جايز عندهم قال بل الجواب الباهر عنه انه لا يلزم
من ذلك حدوث العالم الجسماني لجواز ان يوجد في الازل عقل او نفس يصدر عنهما قدم
تصورات متعاقبة كل واحد منها بعد ما يليه حتى ينتهي الى تصور خاص يكون
شرطا لفيضان العالم الجسماني عن المبدا القديم ن قلت الالزام الذي الزمهم
اياه الرازي صحيح متوجه وهو الجواب الثاني الذي اجابهم به الغزالي في كتاب
التهافت واما اعتراض الارموي فجوابه انه اذا كان التقدير ان العلة التامة
مستلزمة لمعلولها ومعلولها لازم لمعلوله امتنع ان يحدث عنها شي فما حدث لعلته
لا بد له من سبب تام وحدوث السبب التام يستلزم حدوث حدوث سبب
تام له فيلزم وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال واما قوله
ان عنيت بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل بل اما
على حدوثه او حدوث بعض شرايطه فيقال له هذا التقسيم صحيح اذا نظر الى
الحادث

الحادث من حيث الجملة واما اذا نظر الى حادث معين امتنع حدوثه عن العلة التامة
فلا بد له من حدوث سبب تام واذا قال القايل الفاعل القديم احدثه لما حدث
شرط حدوثه قيل الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط
فلا بد من حدوث امر لا يكون حادثا من العلة التامة لان العلة التامة القديمة
يمتنع ان يحدث عنها شي فانه يجب مقارنة معلولها لها في الازل والحادث ليس بمقارن
لها في الازل واذا قيل حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرايط قيل الكلام
في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها فان حدوث حادث عن علة
تامة مستلزمة لمعلولها محال وهذا الالزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه واذا
قالوا حدث عنها امور متسلسلة واحد بعد واحد قيل لهم الامور المتسلسلة
يمتنع ان تكون صادرة عن علة تامة لان العلة التامة القديمة تستلزم معلولها
فيكون معها في الازل والحوادث المتسلسلة ليست معها في الازل وقد بسطنا
الكلام على هذا في غير هذا الموضع وبينا ان قولهم بحدوث الحوادث عن موجب
تام ازلي لازم لهم في صريح العقل سوا حدثت عنه بوسايط لازمة له او بغير
وسايط سوا سميت تلك الوسايط عقولا او نفوسا او غير ذلك وسوا قيل ان
الصادر الاول عنه العنصر كما يقول بعضهم او قيل بل هو العقل كما هو قول
اخرين فان الوسايط اللازمة له قديمة معه لا يحدث فيها شي اذ القول في حدوث
ما يحدث فيها كالقول في غيره من الحوادث وقولهم ان حركات الفلك بسبب
تصورات النفس واراداتها المتعاقبة مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة
العقل اللازم له او بغير واسطة العقل او القول بحدوثها عن العقل او ما قالوا
من هذا الجنس الذي يسندون اليه حدوث الحوادث الى مؤثر قديم تام ولم يحدث فيه
فيه شي هو قول يتضمن ان الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شي فاذا كان
المؤثر التام الازلي يجب ان يقارنه اثره امتنع حدوث شي من الحوادث عن ذلك
المؤثر التام الازلي سوا جعل ذلك شرطا في حدوث غيره او لم يجعل ومتى امتنع
حدوث حادث عنه كان حدوث ما بعده من الاستعدادات والشرايط مفتقر
الى سبب تام فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة كما ذكره الرازي

وهذا من جيد كلامه وأما الجواب الذي أجاب به الأرموي وذكر أنه باهر
فهو منقوض بهذه المعارضة مع أنه جواب بعضه موافق لقول أهل الملل وبعضه
موافق لقول الفلاسفة الدهرية فإنه مبني على إثبات العقول والنفوس وأنها ليست
أجساما وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى وهذه الأقوال ليست من أقوال
أهل الملل بل هي أقوال باطلة كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين أن ما يدعونه من المجردات
إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان وإنما أجاب الأرموي بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين
كالشهرستاني والرازي والآمدي زعموا أنما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات
عقول ونفوس مجردة لا دليل للمتكلمين على نفيه وإن دليلهم على حدوث
الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات وهذا قول باطل بل أئمة
الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات أو دعوى وجود ممكن ليس جسما ولا قائما
بجسم مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي وغيره بل
قال طوائف من أهل النظر إن الموجود منحصر في هذين النوعين وإن ذلك معلوم بضرورة
العقل وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع والمقصود هنا أن هذا الجواب
الذي ذكره الأرموي مبني على هذا الأصل ومضمونه أن الرب تعالى موجب بالذات
للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته لا فاعل لها بمشيئته وقدرته وهم يفسرون
العقول بالملائكة فتكون الملائكة قديمة أزلية متولدة عن الله تعالى لازمة لذاته وهذا
شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله وهو موافقة للدهرية على العلة والمعلول
لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني لكنه يبطل في الجملة احتجاجهم
على السموات قديمة أزلية فهو قطع لنصف شرهم وهذا الجواب مبني أيضا على
جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار والقول بجواز حوادث لا أول لها وهذا أحد
قولي النظار وهو اختيار قول الأرموي وبه اعترض على الرازي في غير موضع وبه
اعترض على الأرموي على جواب الرازي عن حجة التأثير التي مبناها على أن التأثير
الذي يدخل فيه الخلق والإبداع هل هو أمر وجودي أو أمر عدمي وهل الخلق هو المخلوق
أو غير المخلوق وفيها قولان مشهوران للناس والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق
وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد [illegible]

المعلول الاول لوجوب دوام الواجب والوجود ودوام الثاني لدوام الاول وهلم جرا وانه نفي الحوادث اصلا قال فان قلت واجب الوجود عام الفيض يتوقف حدوث الاثر عنه على استعداد ذات القوابل فكل حادث مسبوق باخر الى الاول قلت حدوث العرض المعين لا بد له من سبب فذلك السبب ان كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه ويلزم وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال وان كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الاثر فكذلك في كلية العالم فيقال هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم وهو الزام الحوادث المشهودة التي قد يعبر عنها بالحوادث اليومية فانه لا بد لها من مؤثر تام فان كان قديما امكن وجود الحادث عن القديم وبطل قولهم وان كان حادثا فلا بد على قولهم ان يكون حادثا مع حدوث الاثر لا قبله لانهم قد قرروا ان المؤثر التام يجب ان يكون اثره معه في الزمان لا يتاخر عنه فعلى قولهم هذا يجب ان يكون المؤثر التام معا اثره والاثر معه مؤثره لا يتقدم زمانا على الاخر وحينئذ فالحادث المعين يجب ان يكون مؤثره معه حادثا ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثا فيلزم وجود اسباب ومسببات وعلل ومعلولات لا نهاية لها في زمن واحد وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل وملخص قوله ان اللازم حدوث المؤثر او حدوث بعض شرائطه وهم يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب فيقال لهم فيلزم ان يكون معلولها معها في الزمان وان المعلول يجب ان يكون موجودا مع تمام العلة لا يتاخر عنه فلكل ما يوجب هذا انه اذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتاخر عنه فكلما حدث حادث كان الشرط الحادث الذي به تمت عليه العلة حادثا معه لا قبله ثم ذلك الحادث ايضا حدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله وهلم جرا فيلزم تسلسل تمام العلل في ان واحد وهو ان تمام علة هذا الحادث حدث في هذا الوقت وتمام علة هذا التام حدث في هذا الوقت وهلم جرا والتسلسل ممتنع في العلة وفي تمام العلة فكما لا يجوز ان يكون للعلة علة وللعلة علة الى غير غاية فلا يجوز ان يكون لتمام العلة تمام ولتمام العلة تمام الى غير غاية والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء معلوم فساده بضرورة العقل ان المعلول يقارن العلة في الزمان وقيل انه يتعقب العلة ولكن هو لا لا يتم قولهم بعدم شيء من العالم الا اذا كان المعلول التام لا يتاخر عنها وحينئذ فيلزم ان يكون كل حادث من الحوادث تمام علته حادث معه وهلم جرا فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها في ان واحد متعاقبة فهذا مما يسلمون انه ممتنع ويعلم بصريح العقل انه ممتنع وهو يشبه قول اهل المعاني اصحاب معمر اذا كان هذا لازما لقولهم لا محيد لهم عن لزوم احد الامرين اما بطلان حجتهم واما القول بانه لا يحدث في العالم شيء والثاني باطل بالمشاهدة فتعين بطلان حجتهم فتبين ان الذي الزمهم اياه ابو عبد الله الرازي لازم لا محيد عنه وان الارموي لم يفهم حقيقة الالزام فاعرض عليه بما لا يقدح فيه ولكن منار الغلط والاشتباه هنا ان لفظ التسلسل اذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فانه يراد به التسلسل في الاثر بمعنى انه يحدث شيء بعد شيء ويراد به التسلسل في تمام الفاعل وهذا عندهم يقول ان المؤثر التام واثره مقترنان في الزمان كما يقوله هؤلاء الدهرية فيقتضي ان يكون ما حدث من تمام المؤثر فيمكنه ان يقول مقارن للاثر لا يتقدم عليه فتبين فساد حجتهم ولهم من قال ان الاثر انما يحصل عقب تمام المؤثر فيمكنه ان يقول بما ذكره الارموي وهو ان كونه مؤثرا في الاثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الاثر عقبه ولا يكون الاثر مقارنا له ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم ويوافق اصل ائمة السنة واهل الحديث الذين يقولون لم يزل متكلما اذا شاء فانه على قولهم هو لا يزال يفعل لما يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به يتم مؤثره المؤثر ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك الحادث وعلى هذا يمتنع ان يكون في العالم شيء ازلي اذ الازلي لا يكون الا مع تمام مؤثره ومقارنة الاثر للمؤثر زمانا ممتنع وحينئذ فاذا قيل هو نفسه كاف في ابداع ما يبدعه لا يتوقف فعله على شرط فلا يعم كلما يفعله لا يتوقف على غيره بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه وذلك الفعل ايضا مشروط باثر حادث قبله فقد تبين ان هذه المعقولات التي اضطرب فيه اكابر النظار وهي عندهم اصول لعلم الاعلى اذا حققت غاية التحقيق تبين انها موافقة لما قاله ائمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل وتبين ان خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم

بلغ مقابلة عن الطاقة

وتمام علته ذلك التام حادث معه

اكثر اهل الكلام مثل طوايف من المعتزلة والمرجئة والشيعة وهو قول
الكرامية وغيرهم وهو مذهب الصوفية ذكره صاحب التعرف في مذاهب التصوف
المعروف الكلاباذي وهو قول اكثر قدماء الفلاسفة وطايفة من متاخريهم
وطايفة قالت الخلق هو المخلوق وهو قول كثير من المعتزلة والكلابية كالاشعري
واصحابه ومن وافقهم من اصحاب الشافعي واحمد ومالك وغيرهم والمقصود هنا انهم
لما احتجوا على قدم العالم بان كون الواجب موثرا في العالم غير ذاتهما لامكان
تعقلهما مع الذهول عنه ولان كونه موثرا معلوم دون حقيقته ولان الموثر نسبة
بينهما فهي متاخرة ومغايرة قال وليس التاثير امرا سلبيا لانه نقيض قولنا
ليس بموثر فذلك الوجودي ان كان حادثا افتقر الى موثر وكانت موثريته زايدة ولزم
التسلسل وان كان قديما وهو صفة اضافية لا تعقل تحققها مع المضافين
فيلزم قدمهما اجاب الرازي بان الموثرية ليست صفة ثبوتية زايدة على الذات والا
كانت مفتقرة الى الموثر فتكون موثريته زايدة ويتسلسل قلت وهذا
الجواب على قول من يقول ان الخلق هو المخلوق وانه ليس الفعل والابداع والخلق
الا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة امر وجودي اصلا قال
الارموي ولقايل ان يقول التسلسل هاهنا واقع في الاثار لان الموثرية صفة
اضافية يتوقف تعقلها على الموثر والاثر فتكون متاخرة عن الاثر فاقتضت
موثرية اخرى بعد الاثر حتى يكون بعد كل موثرية موثرية قال والمنكر هو
التسلسل في الموثرات قال بل الجواب عنه ان الصفة الاضافية العارضة
للشي بالنسبة الى غيره لا تتوقف الا على وجود معروضها فان التقدم صفة
اضافية عارضة للشي بالنسبة الى المتاخر عنه بازمنة كثيرة مع امتناع حصول
المتقدم مع المتاخر قلت والمقصود هنا ان الارموي ضعف الجواب بان
التسلسل المنكر هو تسلسل الموثرات التي هي العلل واما تسلسل الاثار فليس بمنكر
واذا كانت الموثرية مسبوقة بموثرية لم يلزم الا التسلسل في الاثار وقوله ان هذا
يقتضي التسلسل في الاثار لا في الموثرات كلام صحيح لان الموثرية المسبوقة بموثرية
انما حدثت بـ... كونها موثرة لا نفس الموثر والفرق بين نفس الموثر ونفس تاثيره هو

(margin, right:) الخلق
(margin, right:) قوي
(margin, right:) هو
(margin, right:) ولو
(margin, left:) ع العزيز ... الارموي
(margin, left:) وقول ... الاثار

ع قلت
وقول الارموي لقايل ان يقول التسلسل هنا واقع في الاثار لان الموثرية صفة اضافية يتوقف تعقلها على الموثر والاثر فيكون متاخرا عن الاثر فاقتضت
موثرية اخرى بعد الاثر حتى يكون بعد كل موثرية موثرية يعترض عليه فان هذا ايضا نقض قوله بعد هذا بل الجواب عنه ان الصفة الاضافية العارضة
للشي بالنسبة الى غيره لا تتوقف الا على وجود معروضها فانه ان كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق الموثرية وجود الموثر والاثر جميعا في اب
واحد بل يجوز تاخر الاثر عن الموثر وان كانت الصفة العارضة التي لا تتوقف بل يكفي فيها تحقق الموثر فقط لكنه يجيب عن هذا بان ...
الزم غيري اذا قال يتوقف الموثرية على الموثر والاثر ان هذا تسلسل في الاثار لا في الموثرات وهذا الزام صحيح ...
الالزام ان تقول الموثرية اذا كانت عندكم صفة اضافية يتوقف تعقلها على الموثر والاثر كانت مستلزمة لوجود الاثر ...
وحينيذ فمعلوم ان الاثر يكون عقب التاثير الذي هو الموثرية فانه اذا خلق وجود المخلوق واذا اثر في غيره حصل الاثر فالاثر يكون ... التاثير وهو
جعل الموثرية متاخرة عن الاثر وليس الامر كذلك بل هي متقدمة على الاثر ومقارنة له عند بعضهم ولم يقل احد من العقلا ان الموثرية متاخرة عن
الاثر بل قال بعضهم ان الاثر متاخر منفصل عنها وقال بعضهم هو مقارن لها وقال بعضهم هو متصل بها لا منفصلا عنها ولا مقارنا لها
وهذا اصح الاقوال ولكن على التقديرين يكون الموثرية حادثة بحدوث تمامها فيلزم ان يكون لها موثرية ويكون الموثرية الثانية عقب الموثرية
الاولى وهذا مستقيم لا محذور فيه فيكون الموثرية الاولى وجبت كونه موثرا في الاثر المنفصل عنه وكونه موثرا في ذلك الاثر اوجب ذلك الاثر
وهذا على قول الجمهور الذين يقولون الموجب يحصل عقب الموجب التام والاثر يحصل عقب الموثر التام والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية والمعلول
يحصل عقب كمال العلية واما من جعل الاثر مقارنا للموثر في الزمان كما يقوله طايفة من المتفلسفة ومن وافقهم فهولا يلزم قولهم لوازم
باطلة فانه يلزم عند وجود الموثرية التامة ان يكون لها موثرية تامة ومع الموثرية التامة موثرية تامة وهلم جرا فهذا تسلسل في تمام
الموثرية وهو من جنس التسلسل في الموثرات لا في الاثار فان التسلسل في الاثار هو ان يكون اثر بعد اثر والتسلسل في الموثرات
ان يكون للموثر موثر معه لا يكون حال عدم الموثر فان الشي لا يفعل في حال عدمه وانما يفعل في حال وجوده فعند وجود التاثير لابد من وجود
الموثر فان الموثر التام لا يكون حال عدم التاثير بل لا يكون الا مع وجوده لكن نفس تاثيره يستعقب الاثر فان جعل تمام الموثرية مقارنا للاثر
كان من جنس التسلسل في الموثرات لا في الاثار وقد يقول القايل هذا الذي اراده الرازي بقوله ان الموثرية ليست صفة ثبوتية زايدة
زايدة على الذات والا كانت مفتقرة الى الموثر فتكون موثريته زايدة ويتسلسل فانه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب فانما
اذا كانت زايدة افتقرت الى موثر يقارنها كما يقول من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين والرازي قد يقول هذا وحينيذ فهذا التسلسل
باطل باتفاق العقلا فيقول القايل هذا هو الالزام الذي الزم به الرازي الفلاسفة حيث قال والجواب ان هذا يقتضي دوام

الفرق بين الفاعل وفعله والمبدع وابداعه والمقتضي واقتضايه والموجب وايجابه
وهو كالفرق بين الضارب وضربه والعادل وعدله والمحسن واحسانه لكن احتجاجه
بان المؤثرية لما كانت صفة اضافية يتوقف ثبوتها وتحققها على المؤثر والاثر لم ان تكون
متاخرة عن الاثر ليس بمستقيم فان كون الشي متاخرا عن اثره بل المثال ان يكون مقارنا له او
سابقا عليه والا فوجود الاثر قبل التاثير ممتنع ولا يحتاج الى هذا التقدير فان كون
التسلسل هنا واقعا في الاثار ابين من ان يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس فضلا
عن ان يدل عليه بهذا الدليل والجواب الذي ذكره من ان الصفة العارضة للشي
بالنسبة الى غيره لا تتوقف الا وجود معروضها هو جواب من يقول بان التاثير قديم
والاثر حادث وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الازل وان
كان المخلوق حادثا وهو قول طوايف من اصحاب ابي حنيفة والشافعي واحمد واهل
الكلام والصوفية وهو مبني على ان الخلق غير المخلوق وهذا قول اكثر الطوايف لكن
منهم من صرح بان الخلق قديم والمخلوق حادث ومنهم من صرح بتجدد الافعال ومنهم
من لا يعرف مذهبه في ذلك فالذي ذكره البغوي عن اهل السنة اثبات صفة الخلق
لله تعالى وانه لم يزل خالقا وكذلك ذكره ابو بكر الكلاباذي في كتاب التعرف لمذاهب
التصوف انه مذهب الصوفية وكذلك ذكره الطحاوي وساير اصحاب ابي حنيفة
وهو قول جمهور اصحاب احمد كابي اسحق ابن شاقلا وابي عبد الله بن حامد والقاضي ابي يعلى
وغيرهم وكذلك ذكره غير واحد من المالكية وذكر انه قول اهل السنة والجماعة ومن
هولا من صرح بمعنى الحركة لا بلفظها وهولا الذين يقولون باثبات تاثير قديم هو الخلق
والابداع مع حدوث الاثر يجعلون ذلك بمنزلة وجود الارادة القديمة مع حدوث
المراد كما يقول بذلك الكلابية وغيرهم من الصفاتية فجواب ابي الثنا الارموي موافق
لقول هولا الطوايف وهو قوله الصفة العارضة للشي لا تتوقف الا وجود معروضها
كما ان الارادة القديمة لا تتوقف الا على وجود المريد دون المراد عند من يقول بذلك
وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر دون المقدور وكذلك
قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التاثير ولكن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول
ان الحوادث توجد بارادة قديمة والمنازعون لهم الزموهم بان هذا ترجيح بلا مرجح كما

تقدم فهولا يعترضون على جواب الارموي وهولا ايضا بانه عند وجود الاثر الحادث
اما ان يتجدد تمام التاثير واما ان لا يتجدد فان تجدد شي لزم التسلسل كما
تقدم وان لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث وقد تقدم ابطاله فان
الموثر التام لا يتخلف عنه اثره وكان الارموي يمكنه ان يجيب على اصله بان حدوث
الاجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل او النفس كما اجابه
عن الحجة الاولى قلت والمقصود هنا ان نعرف نهاية ما ذكره هولاء في جواب
الدهرية عن المعضلة الزبا والداهية الدهيا وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه
الاجوبة ونحن ولله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضع
وبسطنا الكلام في ذلك وبينا كيف يمكن فساد استدلالهم من وجوه كثيرة وكيف
يمكن كل طايفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طايفة اخرى
من المسلمين حتى اذا احتاجوا الى موافقة الدهرية على قدم الافلاك وان الله لم يخلق السموات
والارض في ستة ايام ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم او الى
موافقة طايفة اخرى من المسلمين على بعض اقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول بل ولا
مخالفة لصريح العقل كان موافقتهم لطايفة من طوايف المسلمين على ما لا يكذبون به
الرسول ولا يخالفون به المعقول اولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب
للرسل ومخالفة لصريح العقل وهذا مما تبين به انه ليس في العقل الصريح ما يخالف
النصوص الثابتة عن الانبيا صلوات الله عليهم وهو المقصود في هذا المقام مثال الاجوبة
التي يجاب بها هولا الفلاسفة ان يقال حجتكم الاولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين
ان الممكن لا بد له من مرجح تام وامتناع التسلسل فيقال لكم التسلسل الممتنع هو
التسلسل في العلل واما التسلسل في الشروط والاثار ففيه قولان للمسلمين
وانتم قايلون بجوازه فنقول اما ان يكون هذا التسلسل جايزا او ممتنعا فان كان
ممتنعا امتنع تسلسل الحوادث ولزم ان يكون لها اول وبطل قولكم بحوادث لا اول لها
وامتناع كون حركات الافلاك ازلية وهذا يبطل قولكم ثم نقول العالم لو كان ازليا
فاما ان يكون لا يزال مشتملا على حوادث سوا قيل انها حادثة في جسم او عقل
او يقال بل كان في الازل ليس فيه حادث كما يقال انه كان جسما ساكنا

فان كان الاول لزم تسلسل الحوادث ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها
فبطل هذا التقدير وان كانت الحوادث حدثت فيه بعد ان لم تكن لزم جواز صدور
الحوادث عن قديم لم يتغير وهذا يبطل حجتكم ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا
سبب وان قلتم ان التسلسل في الاثار جايز وهو قولكم بطلت حجتكم هذه لانها
مبنية على امتناع التسلسل فيقال لكم حينئذ لم لا يجوز ان تكون الافلاك او العالم
او كل ما يحدثه الله موقوفا على حادث بعد حادث ويكون مجموع العالم كالشخص
الواحد من الاشخاص الحادثة فتبين ان الحجة باطلة سوا كان تسلسل الحوادث جايزا
او لم يكن بل اذا لم يكن جايزا بطلت الحجة وبطل المذهب المعروف عندكم وهو ان
حركات الافلاك ازلية فان هذا انما يصح اذا كان تسلسل الحوادث جايزا
فاذا كان تسلسلها ممتنعا لزم ان يكون لحركة الفلك اول وان كان تسلسل
الحوادث جايزا بطلت الحجة وقيل ان حدوث الافلاك موقوفا على حوادث قبله
وهلم جرا فان قلتم هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم كان الجواب
من وجوه احدها ان هذا هو قولكم وليس هذا ممتنعا عندكم الثاني انه يجوز ان
تلك الحوادث قايمة بمحدث بعد محدث فان كان صدور هذا عن الواجب
القديم ممكنا بطلت حجتكم وان كان ممتنعا بطل مذهبكم وحجتكم ايضا فان
قولكم ان الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم ازلي الثالث
انا نتكلم على تقدير امكان تسلسل الحوادث وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام
احد امرين اما قيام الحوادث بالواجب واما تسلسل الحوادث عنه بدون
قيام حادث به الرابع ان يقال قيام الحوادث بالقديم اما ان يكون ممتنعا
واما ان يكون ممكنا فان كان ممتنعا لزم حدوث الافلاك وهو المطلوب
وان كان جايزا بطلت هذه الحجة الخامس ان من قال من اهل الكلام بان
القديم لا تحله الحوادث انما قاله لان تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه
عندهم فان كان قولهم هذا صحيحا لزم حدوث الافلاك والنفوس وكل ما يقوم
به حوادث متسلسلة وهو يستلزم لبطلان حجتكم لانه حينئذ يمكن صدور العالم
المحدث عن القديم بل هذا يبطل مذهبكم لانه اذا كان ما قام به الحوادث حادثا

امتنع

امتنع قيام الحوادث بالقديم سوا ان كان واجبا او ممكنا وحينئذ فلا يكون في العالم
شي قديم قام به حادث بل اما ان يقال حدثت فيه الحوادث بعد ان لم تكن او ما زال
يحدث شي بعد شي والاول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث وهذا باطل
كما ذكرتموه في الحجة لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح والثاني يمتنع ان يكون في الممكنات
شي قديم وهو نقيض مذهبكم فاذا فالواجب انما احلنا قيام الحوادث بالواجب لكون
القديم لا تحله الحوادث فان ذلك جايز عندنا بل لانه لا تقوم به الصفات قيل لهم
فحينئذ سهلت القضية فان جماهير اهل الملل من المسلمين وغيرهم بل جمهور الفلاسفة
يخالفونكم في هذا الاصل وقولكم في نفي الصفات اضعف بكثير من قول من قال
القديم لا تحله الحوادث ولهذا كان كثير من المسلمين كالكلابية ومن وافقهم يقولون
باثبات الصفات للواجب دون قيام الحوادث به فاذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام
الحوادث به الا ما هو حجة لكم على نفي الصفات كانت الادلة الدالة على بطلان
قولكم كثيرة جدا وتبين حينئذ فساد قولكم بنفي الصفات وجعل المعاني المتعددة
شيا واحدا وان قولكم ان العاشق والمعشوق والعشق والعاقل والمعقول
والعقل شي واحد وان العالم هو العلم والقدرة هي الارادة من افسد الاقوال
كما قد بين فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين وتكلمنا على ما تسمونه تركيبا
وتنفون به الصفات وبينا انه ليس تركيبا في الحقيقة وان كان في اصطلاحكم
يسمى تركيبا وانه بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد لا حجة لكم على نفيه وهذا
وهكذا الجابون عن حجة التاثير وقولهم ان كان ما لزم قدم الاثر وان كان محدثا
لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم فانه يقال لهم اما ان يكون التاثير
امرا وجوديا واما ان لا يكون وجوديا فان لم يكن وجوديا بطلت الحجة وهو
جواب الرازي وهو جواب من يقول الخلق نفس المخلوق وان كان وجوديا فاما
ان يكون قايما او محدثا بذات الموثر او بغيره فان كان قايما بذاته لزم قيام الامور
الوجودية بواجب الوجود وهذا قول مثبتة الصفات وهذا التقدير فالتسلسل
في الاثار والشروط ان كان ممكنا بطلت هذه الحجة وامكن تسلسل التاثيرات
القايمة بالقديم وان كان ممتنعا لزم جواز حدوث الحوادث عن تاثير قديم

فتبطل حجتكم وان كان التأثير او تمامه قائما بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط
وان يكون ممكنا واذا كان ممكنا امكن تسلسل التأثير فبطلت الحجة وذلك
لان التقدير ان تمام التأثير قائم بغير المؤثر وعلى هذا التقدير فان لم يكن التسلسل ممكنا
كان هناك تأثير قديم قائم بغير ذات الله تعالى وهذا باطل لم يقل به احد وان قدر
امكانه امكن حدوث الافلاك عنه وهو المطلوب ومما يجابون به عن حجة التأثير
ان يقال ايضا التسلسل في الآثار ان كان ممكنا بطلت الحجة لامكان حدوث العالم
عن تأثير مسبوق بتأثير آخر وان كان ممتنعا لزم اما حدوث الحوادث عن تأثير قديم
او كون التأثير عدميا وعلى التقديرين يبطل قولكم وذلك لان الحوادث مشهودة لا بد لها من
احداث محدث وذلك الاحداث هو التأثير فان كان عدميا بطلت الحجة وان
كان موجودا فان كان قديما لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم فتبطل
الحجة وهذا جواب لا مخلص لهم عنه به ينقطع شغبهم واما ان يجابوا
بقول يخالف فيه اكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ويجعل خلق الله عز وجل
للسموات والارض مبنيا على مثل هذا القول الذي هو جواب المعارضة فهذا لا يرضى به
ذو عقل ولا ذو دين بل يجب ان يعلم ان الامور المعلومة من دين المسلمين لا بد ان يكون
الجواب عما يعارضها جوابا قاطعا لا شبهة فيه بخلاف ما يسلكه من يسلكه
من اهل الكلام الذين يزعمون انهم يثبتون العلم واليقين بالادلة والبراهين وانما
يستفيد الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات وهم في انفسهم شك
وشبهة فيما يقولون انه برهان قاطع ولهذا يقول احدهم في هذا الموضع انه
برهان قاطع وفي موضع آخر يفسد ذلك البرهان والذين يعارضون الثابت
في الكتاب والسنة بما يزعمون انه من العقليات القاطعة انما يعارضونه بمثل هذه
الحجج الداحضة لم يناظر اهل الالحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن اعطى
الاسلام حقه ولا وفى بموجب العلم والايمان ولا حصل بكلامه شفاء الصدور
وطمأنينة النفوس ولا افاد كلامه العلم واليقين ولولا انا قد بسطنا الكلام على
هذه الامور في غير هذا الموضع وهذا موضع تنبيه واشارة لا موضع بسط
الكلام في ذلك ولكن نبهنا على ذلك وملخص ذلك في حجة التأثير ان يقال

التأثير

التأثير اما ان يكون وجوديا او عدميا واذا كان وجوديا فاما ان يكون
قديما او حادثا وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة اما ان كان عدميا
فظاهر لانه لا يستلزم حينئذ قدم الاثر اذ العدم لا يستلزم شيئا موجودا
لانه اذا جاز ان يفعل الفاعل للمحدثات بعد ان لم يفعلها من غير تأثير وجودي امكن
حدوث العالم بلا تأثير وجودي كما هو قول الكلابية وكثير من المعتزلة وان كان
وجوديا فاما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما لزم امكان حدوث
الحوادث عن تأثير قديم كما هو قول كثير من اهل النظر وهو قول من يقول
باثبات الصفات الفعلية لله تعالى وهي صفة التخليق ويقول انها قديمة وهو
قول طوائف من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة والشافعي واحمد والصوفية واهل
الكلام وغيرهم وان كان التأثير محدثا فلا بد له من محدث واحداث هذا التأثير
تأثير وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكنا واذا كان ممكنا بطلت
الحجة فظهر بطلانها على كل تقدير وصاحب الاربعين وامثاله من اهل الكلام
انما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع لان من جملة مقدماتها ان التسلسل ممتنع وهم
يقولون بذلك والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل فان الدهرية يقولون
بتسلسل الحوادث فاذا اجيبوا عنها بجواب مستقيم على كل قول خيرا من ان يجابوا
عنها بجواب لا يقول به الا بعض طوائف اهل النظر وجمهور العقلاء يقولون انه
معلوم الفساد بالضرورة وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير موضع وذكر فيها
ان القول بكون التأثير امرا وجوديا امر معلوم بالضرورة ثم اخذ يجيب عن ذلك
بمنع كونها وجودية لئلا يلزم التسلسل ومن المعلوم ان المقدمات التي يقول
المنازع انها ضرورية لا يجاب عنها بامر نظري بل ان كان المدعي لكونها ضرورية
اهل مذهب معين يمكن انهم تواطؤوا على ذلك القول وتلقاه بعضهم عن بعض
امكن فساد دعواهم وتبين انها ليست ضرورية وان كان مما تقر به الفطر والعقول
من غير تواطؤ كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة التي تقولها الطائفة تبعا
لكبيرها لم يمكن دفع مثل هذه فانه لو دفعت الضروريات التي تقر بها اهل العقول
والفطر من غير تواطؤ ولا تشاعر لم يمكن اقامة الحجة على مبطل وهذا هو السفسطة

التي لا يناظر اهلها الا بالفعل وكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول
بني ادم التي لم يتلقها بعضهم عن بعض كان سوفسطائيا فاذا ادعى المدعي ان التاثير
امر وجودي وذلك معلوم بالضرورة لم يقل له بل هو امر عدمي لئلا يلزم التسلسل
فان التسلسل في الاثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين والقول بجوازه هو قول
طوائف من المعتزلة يسمون اصحاب المعنى من اصحاب معمر بن عباد الذين يقولون الخلق خلق
الى ما لا نهاية له وقول طوائف من اهل السنة والحديث كالذين يقولون ان الحركة من
لوازم الحياة وكل حي متحرك والذين يقولون انه لم يزل متكلما اذا شا وغير هولا فاما ان يكون
جائزا او يكون العلم بامتناعه نظريا بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها
في غير هذا الموضع منها ما ذكرناه وهو ان يقال التاثير سوا كان وجوديا او عدميا
وسوا كان التسلسل ممكنا او ممتنعا فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل
او يقال ان كان التسلسل في الاثار ممكنا بطلت الحجة لامكان حدوثه بتاثير حادث
وان لزم التسلسل وان كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التاثير وهو
يبطل الحجة فالحجة باطلة على التقديرين وهذا جواب مختصر جامع فان الحجة مبناها
على انه لا بد للحوادث من تاثير وجودي فان كان محدثا لزم التسلسل وهو ممتنع وان
كان قديما لزم قدم الاثر فيقال له ان كان التسلسل في الاثار ممكنا بطلت
الحجة لامكان حدوثه عن تاثير حادث وذلك عن تاثير حادث وهلم جرا وامتناع
التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل فاذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل
وان كان التسلسل ممتنعا لزم ان يكون الحوادث حدثت عن تاثير وجودي قديم وحينئذ
فيمكن حدوث العالم بدون التسلسل الحوادث عن تاثير قديم وهو المطلوب وان
ثبت ادخلت المقدمة الاولى في التقدير ايضا كما تقدم التنبيه عليه حتى يظهر
الجواب على كل تقدير وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين اذ كان منهم من
يقول التاثير في المحدثات وجودي قديم ومنهم من يقول هو امر عدمي ومنهم
من يقول بتسلسل الاثار الحادثة والدهري بنى حجته على انه لا بد من تاثير وجودي
قديم وانه حينئذ يلزم قدم الاثر فيجاب على كل تقدير فيقال التاثير ان
كان عدميا بطلت المقدمة الاولى وجاز حدوث الحوادث بدون تاثير وجودي

56/2

يزال المفعولات يحدث شيئا بعد شي وكل مفعول يحدث
مسبوق بعدم نفسه ولكن هولاء ظنوا ان المفعول
يجب ان يقارن الفاعل في الزمان ويكون معه من غير
ان يتقدم الفاعل على مفعوله بزمان وهذا غلط بين
لمن تصوره وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة
العقلاء ولهذا لم يكن في العقلاء من قال ان السموات
والارض قديمة ازلية الا طايفة قليلة ولم يكن في العالم
من قال انها مفعولة وهي قديمة الا شرذمة من هذه
الطايفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول
وقولهم ان المؤثر التام الازلي يستلزم اثره بهذا
الاعتبار الذي زعموه اي يكون معه لا يتقدم المؤثر
على اثره بالزمان يوجب ان لا يحدث في العالم شي
وهو خلاف المشاهد فقد قالوا بما يخالف الحس
والعقل واخبار الانبيا وهذه هي طرق العلم واذا
كان الممتنع انما هو جواز التسلسل في اصل التاثير
والتسلسل المقارن مطلقا واما التسلسل
في الاثار شيئا بعد شي   ثم مصرحون

ولفظ التسلسل فيه اجمال واشتباه كما في لفظ الدور فان الدور يراد به الدور القبلي وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق
العقلا ويراد به الدور المعي الاقتراني فهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلا ومن اطلق امتناع الدور مراده الاول او هو
غالط في الاطلاق ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات بان يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل وهذا باطل
بصريح العقل واتفاق العقلا وهذا هو التسلسل الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يستعاذ بالله منه وبالانتها
عنه وان يقول القايل امنت بالله ورسوله كما في الصحيحين من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول له من خلق ربك فاذا بلغ
ذلك فليستعذ بالله ولينته وفي رواية لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله فمن وجد
من ذلك شيئا فليقل امنت بالله وفي رواية ورسوله وفي رواية لا يزالون يسألونك يا ابا هريرة حتى يقولوا هذا الله فمن خلق الله
قال فبينا انا في المسجد اذ جاءني ناس من الاعراب فقالوا يا ابا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله قال فاخذ حصى بكفه
فرماهم ثم قال قوموا قوموا صدق خليلي وفي الصحيح ايضا عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله تعالى ان امتك لا
يزالون يسألون ما كذا ما كذا حتى يقولون هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترن
به تسلسل اخر وهو التسلسل في تمام الفعل والتاثير وهو نوعان تسلسل في جنس الفعل وتسلسل في الفعل
المعين فالاول مثل ان يقال لا يفعل الفاعل شيئا اصلا حتى يفعل شيئا معينا او لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا ولا يصدر عنه
شي حتى يصدر عنه شي فهذا ايضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلا وهذا هو الذي يصح ان يجعل مثله في دوام الفاعلية
بان يقال كل الامور المعتبرة في كونه فاعلا ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان حدث فيها شي فالقول في حدوث ذلك الحادث
كالقول في حدوث غيره فالامور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت محدثة لزم ان لا يحدث
شي من الاشيا حتى يحدث شي وهذا جمع بين النقيضين وقد يسمى هذا دورا او يسمى تسلسلا وهذا هو الذي اجاب عنه من
اجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة وجوابه ان يقال انعني بالامور المعتبرة في جنس كونه فاعلا ام الامور المعتبرة في فعل
شي معين اما الاول فلا يلزم من دوامها دوام شي من العالم واما الثاني فيجوز ان يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك
وغيره حادثا ولا يلزم من حدوث شروط الحادث المعين هذا التسلسل بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الاثار وهو ان يكون
قبل ذلك الحادث حادث وقبل ذلك الحادث حادث وهذا جايز عندهم وعند ايمة المسلمين وعلى هذا فيجوز ان يكون كل ما في العالم
حادثا مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه ولا يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين او في جنس الحوادث بان
يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر

وان كان وجوديا وتسلسل الحوادث ممكن امكن حدوثه باثار متسلسلة وبطل
قولك بامتناع تسلسل الاثار وان كان تسلسل الاثار ممتنعا لزم اما التاثير القديم
وحينيذ فالحوادث مشهودة فتكون صادرة عن تاثير قديم واذا جاز صدور الحوادث
عن تاثير قديم بطلت الحجة واصل هذا الكلام انا نشهد حدوث الحوادث فلا بد لها
من محدث هو المؤثر واحداثه هو التاثير فالقول في احداث هذه الحوادث
والتاثير فيها كالقول في احداث العالم والتاثير فيه وهولا الدهرية بنوا هذه
الحجة على انه لابد من تاثير حادث فيفتقر الى تاثير حادث كما بنوا الاولى على انه لابد
من سبب حادث فماخذ الحجتين من مشكاة واحدة وكلاهما مبناها على ان التسلسل
في الاثار ممتنع وعامة هولا الفلاسفة يجوزون التسلسل في الاثار القايلون بقدم
العالم والقايلون بحدوثه كما يجوزه طوايف من اهل الملل واكثر اهل الملل فاذا اجيبوا
على التقديرين وقيل لهم ان كان التسلسل جايزا بطلت هذه الحجة وتلك وان لم
يكن جايزا بطلت ايضا هذه وتلك كان هذا جوابا قاطعا وحقيقة الامر ان هولا
الفلاسفة بنوا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين احداهما ان الترجيح لابد له من مرجح
تام يجب به والثانية انه لو حدث الترجيح للزم التسلسل وهو باطل وهم متناقضون
قايلون بنقيض هاتين المقدمتين اما جواز التسلسل فهم مصرحون به معترفون بان
قدم العالم مستلزم لجواز التسلسل واما ما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من الكلابية
وغيرهم الذين وافقوهم على نفي الافعال القايمة به او نفي الصفات والافعال
فقالوا لهم انتم قدرتم في الازل ذاتا معطلة عن الفعل فيمتنع ان تحدث عنها شي لانه
يستلزم الترجيح بلا مرجح فالطريق الذي به ينقطع هولا الفلاسفة ان يقال ان كان
التسلسل ممتنعا بطلت الحجة وان كان جايزا امكن ان يكون حدوث العالم مبنيا على
حوادث قبله اما معاني حادثة شيا بعد شي في غير ذات الله تعالى كما يقوله اصحاب
المعاني واما امور قايمة بذات الله تعالى كما يقوله اهل الحديث واهل الاثبات
الذين يقولون لم يزل متكلما اذا شا فعالا لما يشا واما غير ذلك كما قاله الارموي
وغيره وفي الجملة فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة ومهما قدر منها كان
كان اسهل من القول بان السموات ازلية وان الله لم يخلق السموات والارض وما بينهما

في ستة ايام وهولاء الفلاسفة الذين يحتجون بمجرد عقولهم فليس في العقل ما يوجب
ترجيح قدم الافلاك على ساير التقديرات ومن يقر بالسمع كمن يقر بالشرايع منهم
فاي تقدير قدره كان اقرب الى الشرع من قولهم بقدم الافلاك واما المقدمة
الثانية وهي الترجيح بلا مرجح فانهم الزموا بها القايلين بالحدوث بدون سبب حادث
وهي لهم الزم فان الحوادث المتجددة تقتضي تجدد اسباب حادثة فالحدوث امر
ضروري على كل تقدير والذات القديمة المستلزمة لموجبها ان لم يتوقف حدوث
الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها في الازل وهذا باطل بالضرورة
والحس وان توقف عنها على غيرها فذلك الغير ان كان قديما ازليا كان معها فيلزم مقارنة
الحوادث لها وان كان حادثا فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث
فهولاء الفلاسفة انكروا على المتكلمين نفاة الافعال القايمة به انهم اثبتوا حدوث
بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفا بصفات الكمال وهم اثبتوا الحوادث
كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال بل حقيقة قولهم
ان الحوادث تحدث بغير محدث فانهم اذ كانوا مصرحين بان العلة التامة الازلية يجب
ان يقارنها معلولها فلا يبقى للحوادث فاعل اصلا لا هي ولا غيرها فعلم ان قولهم اعظم
تناقضا من قول المعتزلة ونحوهم وان ما ذكروه من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه
ادل منه على قدمه باعتبار كل واحدة من مقدمات حجتهم ومن تدبر هذا وفهمه
تبين له ان الذين كذبوا بايات الله صم وبكم في الظلمات وان هولاء وامثالهم من اهل النار
كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب
السعير وهذا مبسوط في غير هذا الموضع موضع اخر والمقصود هنا ان يبين ان
اجوبة الافعال الاختيارية القايمة بذات الله تعالى لهولاء الدهرية اجوبة ضعيفة
كما تبين ذلك ولهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم فالذين سلكوا
هذه المناظرة لا اعطوا الايمان بالله ورسوله حقه ولا اعطوا الجهاد لاعدا الله تعالى
حقه فلا كملوا الايمان ولا الجهاد وقد قال الله تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله
ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اوليك هم الصادقون
وقال تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول

في آخر المجلد الاول من مجموع ...

مصدق

مصدق لما معكم لتومنن به ولتنصرنه قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا
اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين قال ابن عباس ما بعث الله
نبيا الا اخذ عليه الميثاق لين بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حي ليومنن به ولينصرنه
وامره ان ياخذ الميثاق على امته لين بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهم احيا ليومنن
به ولينصرنه فقد اوجب الله تعالى على المومنين الايمان بالرسول والجهاد معه ومن الايمان
به تصديقه في كل ما اخبر ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جا به والحد
في اسما الله واياته وهولاء اهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم
السلف والايمة لا قاموا بكمال الايمان ولا بكمال الجهاد بل اخذوا يناظرون اقواما
من الكفار واهل البدع الذين هم ابعد عن السنة منهم بطريق لا يتم الا برد بعض ما
ما جا به الرسول وهي لا تقطع اوليك الكفار بالمعقول فلا امنوا بما جا به الرسول
حق الايمان ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد واخذوا يقولون انه لا يمكن الايمان
بالرسول ولا جهاد الكفار والرد على اهل الالحاد والبدع الا بما سلكناه من
المعقولات وان ما عارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده تكذيبا او تاويلا
او تفويضا لانها اصل للسمعيات واذا حقق الامر عليهم وجد الامر بالعكس وانه لا يتم
الايمان بالرسول والجهاد لاعدايه الا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات
وتبين ان المعقول الصريح مطابق لما جا به الرسول لا يناقضه ولا يعارضه وانه بذلك
تبطل حجج الملاحدة وينقطع الكفار فيحصل مطابقة العقل للسمع وانتصار اهل
العلم والايمان على اهل الضلال والالحاد ويحصل بذلك الايمان بكل ما جا به الرسول
واتباع صريح المعقول والتمييز بين البينات والشبهات وقد كنت قديما ذكرت
في بعض كلامي اني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص فوجدتها على
نقيض قولهم ادل منها على قولهم كاحتجاجهم على نفي الروية بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار فبينت ان الادراك هو الاحاطة لا الروية وان هذه الاية
تدل على اثبات الروية اعظم من دلالتها على نفيها وكذلك احتجاجهم على ان القران
او عبارة القران مخلوقة بقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث بينا ان دلالة
هذه الاية على نقيض قولهم اقوى فانها تدل على ان بعض الذكر محدث

وبعضه ليس بحادث وهو ضد قولهم والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو
الحدوث في اصطلاح اهل الكلام فان العرب يسمون ما تجدد حادثا وما تقدم
على غيره قديما وان كان بعد ان لم يكن كقوله تعالى كالعرجون القديم وقوله
تعالى عن اخوة يوسف تالله انك لفي ضلالك القديم وقوله تعالى واذ لم يهتدوا
به فسيقولون هذا افك قديم وقوله تعالى عن ابرهيم افرايتم ما كنتم تعبدون
انتم واباؤكم الاقدمون وكذلك استدلالهم بقوله الاحد الصمد على نفي علوه على
الخلق وامثال ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع ثم تبين لي بعد ذلك ان عامة
ما يحتج به النفاة من المعقولات هي ايضا على نقيض قولهم ادل منها على قولهم كما
يستدلون به على نفي الصفات ونفي الافعال وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم
ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه والا فالبسط له موضع اخر وعمدة من نفى الافعال
والصفات من اهل الكلام المعتزلة ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا انهم بها
يقررون حدوث العالم واثبات الصانع فجعلوا ما قامت به الصفات والافعال
محدثا حتى يستدلوا بذلك على ان العالم محدث ويلزم من ذلك ان لا يقوم بالصانع لا
الصفات ولا الافعال واذا تدبر العاقل الفاضل تبين له ان اثبات الصانع واحداثه
للمحدثات لا يمكن الا باثبات صفاته وافعاله ولا ينقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم
قطعا تاما عقليا لا حيلة فيه الا على طريقة السلف اهل الاثبات للاسماء والصفات
والافعال واما من نفى الافعال او نفى الصفات فان الفلاسفة الدهرية تاخذ
بخناقه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين اهل الملل المومنين بالله ورسوله وبين
هولاء الملاحدة كما قال تعالى في المنافقين مذبذبين بين ذلك لا الى هولاء ولا الى
هولاء وهذا موجود في كلام عامة هولاء الذين في كلامهم سنة وبدعة ولا ريب
انهم يردون على الفلاسفة وغيرهم امورا والفلاسفة ترد عليهم ايضا امورا وهم
ينتصرون في غالب الامر بالحجة العقلية على الفلاسفة اكثر مما ينتصر الفلاسفة
بالحجة العقلية عليهم ولكن قد يقول الفلاسفة امورا صحيحة موافقة للشريعة
فيردونها عليهم وهم لا يصيبون الصدق والعدل الا اذا وافقوا الشريعة
فاذا خالفوها كان غايتهم ان يقابلوا الفاسد بالفاسد والباطل بالباطل

فيبقى

فيبقى الفلاسفة العقلاء في شك والعقلاء منهم في شك لا حصل لهولاء نور الهدى ولا
لهولاء وانما يحصل النور والهدى بان يقابل الفاسد بالصالح والباطل بالحق
والبدعة بالسنة والضلال بالهدى والكذب بالصدق وبذلك يتبين ان الادلة
الصحيحة لا تتعارض بحال وان المعقول الصريح مطابق للمنقول الصحيح ونحن
ننبه على دلالة السمع على افعال الله تعالى الذي به ينقطع الفلاسفة الدهرية
ونبين به مطابقة الشرع للعقل ولا ريب ان دلالة ظاهر السمع ليس فيما نزاع
لكن الذين يخالفون دلالته يدعون انها دلالة ظاهرة لا قاطعة والدلالة العقلية
القاطعة تخالفها فاصل الدلالة متفق عليه فنقول معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى
بالافعال الاختيارية القايمة به كالاستوا الى السما والاستواء على العرش والقبض
والطي والاتيان والمجي والنزول ونحو ذلك بل والخلق والاحيا والاماتة فان الله تعالى
وصف نفسه بالافعال اللازمة كالاستوا وبالافعال المتعدية كالخلق والفعل
المتعدي مستلزم للفعل اللازم فان الفعل لا بد له من فاعل سوا كان متعديا الى
مفعول او لم يكن والفاعل لا بد له من فعل سوا كان فعله مقتصرا عليه او متعديا الى غيره
والفعل المتعدي الى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله اذ كان لا بد له من الفاعل وهذا
معلوم سمعا وعقلا اما السمع فان اهل اللغة العربية التي نزل بها القران بل وغيرها
من اللغات متفقون على ان الانسان اذا قال قام فلان وقعد وقال اكل
فلان الطعام وشرب الشراب فانه لا بد ان يكون في الفعل المتعدي الى المفعول
به ما في الفعل اللازم وزيادة اذ كلتا الجملتين فعلية وكلاهما فيها فعل وفاعل
والثانية امتازت بزيادة المفعول فكما انه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل
ففي الجملة المتعدية معنا فعل وفاعل ايضا وزيادة مفعول به ولو قال قايل
الجملة الثانية ليس فيها فعل قايم بالفاعل كما في الجملة الاولى بل الفعل
الذي هو اكل وشرب نصب المفعول من غير تعلق بالفاعل ولا كتعلق قام وقعد
ثم تعدى الى المفعول ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي وهذا لازم واضح لا
ينازع فيه اثنان من اهل اللسان فقوله تعالى هو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام ثم استوى على العرش تضمن فعلين اولهما متعد الى المفعول به

والثاني مقتصر لا يتعدى فاذا كان الثاني وهو قوله تعالى ثم استوى فعلا متعلقا
بالفاعل فقوله خلق كذلك بلا نزاع بين اهل العربية ولو قال قايل خلق لم يتعلق
بالفاعل بل نصب المفعول به ابتداء لكان جاهلا بل في خلق ضمير يعود الى الفاعل
كما في استوى واما من جحد العقل فمن جوز ان يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له
كالمجي والاستوا ونحو ذلك لم يمكنه ان يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق
والبعث والاماتة والاحياء كما ان من جوز ان تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة
لم يمكنه ان يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير كالعلم والقدرة والسمع والبصر ولهذا
لم يقل احد من العقلا باثبات احد الضربين دون الاخر بل قد يثبت الافعال المتعدية
القايمة به كالتخليق من ينازع في الافعال اللازمة كالمجي والاتيان واما العكس فما
علمت به قايلا واذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات
تابعا لما يفعله من افعاله الاختيارية القايمة بنفسه وهو سبب الحدوث والله تعالى
حي قيوم لم يزل موصوفا بانه يتكلم بما يشا فعال لما يشا وهذا قول قاله العلما الاكابر
من اهل السنة والحديث ونقلوه عن السلف والايمة وهو قول طوايف كثيرة من
اهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتاخرين بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة
وعلى هذا فيزول الاشكال ويكون اثبات خلق السموات والارض ايمانهم بما جا به الشرع
ولا يمكن القول بحدوث العالم على اصل نفاة الافعال الذين يزعمون ان العقل قد دل على نفيها
ويقدمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جا به الكتاب والسنة والعقل عند
التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع فانه اذا تبين ان القول بنفيها يمتنع معه
القول بحدوث شي من الحوادث لا العالم ولا غيره والحوادث مشهودة كان
العقل قد دل على صحة ما جا به الشرع في ذلك والله سبحانه موصوف بصفات الكمال
منزه عن النقايص وكل كمال وصف به المخلوق فالخالق احق به وكل نقص
نزه عنه المخلوق فالخالق احق بان ينزه عنه والفعل صفة كمال لا صفة نقص كالكلام
والقدرة وعدم الفعل صفة نقص كعدم الكلام وعدم القدرة فدل العقل على صحة
ما دل عليه الشرع وهو المطلوب وكان الناس قبل ابي محمد بن كلاب
صنفين فاهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والافعال

التي

التي يشاها ويقدر عليها والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا فاثبت
ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفا ان يقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته
من الافعال وغيرها ووافقه على ذلك ابو العباس القلانسي وابو الحسن الاشعري وغيرهما
واما الحارث المحاسبي فكان ينتسب الى قول ابن كلاب ولهذا امر احمد بهجره
وكان الامام احمد يحذر عن ابن كلاب واتباعه ثم قيل عن الحارث انه رجع
عن قوله وقد ذكر الحارث في كتاب فهم القران عن اهل السنة في هذه المسلة
قولين ورجح قول ابن كلاب وذكر ذلك في قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله
عملكم ورسوله والمومنون وامثال ذلك وايمة السنة والحديث على اثبات النوعين
وهو الذي ذكره عنهم من نقل مذهبهم كحرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما
بل صرح هولا بلفظ الحركة وان ذلك هو مذهب ايمة السنة والحديث من المتقدمين
والمتاخرين وذكر حرب الكرماني انه قول من لقيه من ايمة السنة كاحمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وقال عثمان بن سعيد
وغيره ان الحركة من لوازم الحياة فكل حي متحرك وجعلوا نفي هذا من اقوال
الجهمية نفاة الصفات الذين اتفق السلف والايمة على تضليلهم وتبديعهم
وطايفة اخرى من السلفية كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح وابي بكر بن
خزيمة وغيرهم يثبتون المعنى الذي يثبته هولاء ويسمون ذلك فعلا ونحوه ومن
هولا من يمتنع من اطلاق لفظ الحركة لكونه غير ماثور واصحاب احمد منهم من يوافق
هولا كابي بكر عبد العزيز وابي عبد الله بن بطة وامثالهما ومنهم من يوافق الاولين
كابي عبد الله بن حامد وامثاله ومنهم طايفة ثالثة كالتميميين وابن عقيل
وابن الزاغوني وغيرهم يوافقون النفاة من اصحاب ابن كلاب وامثالهم ولما
كان هذا هو المعروف عند اهل السنة والحديث كالبخاري وابي زرعة وابي حاتم
ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلما الذين ادركهم الامام محمد بن خزيمة كان
المستقر عنده ما تلقاه عن ايمته من ان الله تعالى لم يزل متكلما اذا شا واستحانه
يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة وكان له اصحاب كابي علي الثقفي وغيره
تلقوا طريقة ابن كلاب فقام بعض المعتزلة الى ابن خزيمة بسر قول هولاء

وهو ان الله عز وجل لا يوصف بانه يقدر على الكلام اذا شا ولا يتعلق ذلك بمشيته
فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع حتى اظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع
فيه وامر ولاة الامر بتاديبهم لمخالفتهم له وصار الناس حزبين فالجمهور من
اهل السنة واهل الحديث معه ومن وافق طريقة ابن كلاب معهم حتى صار بعد
علما اهل نيسابور وغيرهم حزبين فالحاكم ابو عبد الله وابو عبد الرحمن السلمي وشيخ الاسلام
ابو عثمان النيسابوري وغيرهم معه وكذلك يحيى بن عمار السجستاني وابو عبد الله
ابن منده وابو نصر السجزي وابو القسم سعد بن علي الزنجاني وشيخ الاسلام ابو اسمعيل
الانصاري وغيرهم معه وابو ذر الهروي وابو بكر البيهقي وطايفة اخرى مع ابن كلاب
وكذلك النزاع كان بين طوايف الفقها والصوفية والمفسرين واهل الكلام
والفلسفة وهذه المسلة كانت المعتزلة تلقبها بمسلة حلول الحوادث وكانت
المعتزلة تقول ان الله منزه عن الاعراض والابعاض والحوادث والحدود ومقصودهم
نفي الصفات ونفي الافعال ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش وكانوا يعبرون
عن مذاهب اهل الاثبات اهل السنة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس
بفساد المذهب فانهم اذا قالوا ان الله منزه عن الاعراض لم يكن في ظاهر هذه
العبارة ما ينكر لان الناس يفهمون من ذلك انه سبحانه منزه عن الاستحالة
والفساد كالاعراض التي تعرض لبني ادم من الامراض والاسقام ولا ريب ان الله
عز وجل منزه عن ذلك ولكن مقصودهم انه ليس له سبحانه وتعالى علم ولا قدرة ولا
حياة ولا كلام قايم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم اعراضا وكذلك
اذا قالوا ان الله سبحانه منزه عن الحدود والاحياز والجهات اوهموا الناس ان مقصودهم
بذلك انه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات وهذا المعنى صحيح ومقصودهم
انه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه وانه ليس فوق السموات رب ولا على العرش اله
وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يعرج به اليه ولم ينزل منه شي ولا يصعد اليه شي
ولا يتقرب اليه شي ولا يتقرب سبحانه الى شي ولا ترفع اليه الايدي في الدعاء ولا غيره
ونحو ذلك من معاني الجهمية واذا قالوا انه ليس بجسم اوهموا الناس انه ليس من جنس
المخلوقات ولا مثل ابدان الناس وهذا المعنى صحيح ولكن مقصودهم بذلك انه لا يرى

ولا يتكلم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا هو مباين للخلق وامثال ذلك واذا قالوا
لا تحله الحوادث اوهموا الناس ان مرادهم انه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات
ونحو ذلك من الاحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح
ولكن مقصودهم بذلك انه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل
يقوم به يتعلق بمشيته وقدرته وانه لا يقدر على استواء او نزول او اتيان او مجي
وان المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل اصلا بل عين المخلوقات هي
الفعل ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق والمفعول
عين الفعل ونحو ذلك وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في اثبات
الصفات وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي وابو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون
مباينة الخالق للمخلوقات وعلوه بنفسه على فوق المخلوقات وكان ابن كلاب
واتباعه يقولون ان العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل واما استواوه على
العرش فهي من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم الا بالخبر وكذلك الاشعري
يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل اخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه
المعتزلة ويثبت الاستوا على العرش ويرد على من تاوله بالاستيلا ونحوه مما لا
يختص بالعرش بخلاف اتباع صاحب الارشاد فانهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم
يثبتوا الصفات الا بالعقل وكان الاشعري وايمة اصحابه يقولون انهم يحتجون
بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في اصول الدين والعقل
عاضد له معاون فصار هولا يسلكون ما يسلكه من سلكه من اهل الكلام
المعتزلة ونحوهم فيقولون ان الشرع لا يعتمد عليه فيما يوصف الله به وما لا
يوصف وانما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ثم ما لم يثبته اما ان ينفوه واما
ان يقفوا فيه ومن هنا طمع فيهم المعتزلة وطمعت الفلاسفة في الطايفتين باعراض
قلوبهم عما جا به الرسول وعن طلب الهدى من جهته وجعل هولا يعارضون
بين الشرع والعقل كفعل المعتزلة والفلاسفة ولم الاشعري وايمة اصحابه على هذا
بل كانوا موافقين لساير اهل السنة في وجوب تصديق ما جا به الشرع مطلقا
والقدح فيما يعارضه ولم يكونوا يقولون انه لا يرجع الى السمع في الصفات

ولا يقولون الادلة السمعية لا تفيد اليقين بل كل هذا انما احدثه المتاخرون
الذين مالوا الى الاعتزال والفلسفة من اتباعهم وذلك لان الاشعري صرح بان
تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الاعراض وان الاستدلال
به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل صلوات الله عليهم وسلامه وكذلك
غيره ممن يوافقه على نفي الافعال القايمة به قد يقول ان هذا الدليل دليل
الاعراض صحيح لكن الاستدلال به بدعة ولا حاجة اليه فهم لا يقولون ان دلالة
السمع موقوفة عليه لكن المعتزلة القايلون بان دلالة السمع موقوفة على صحته
صرحوا بانه لا يستدل باقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات بل ولا الافعال
بل وصرحوا بانه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة وان وافق العقل
فكيف اذا خالفه وهذه الطريق هي التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب
الارشاد واتباعه وهولا يردون دلالة الكتاب والسنة تارة يصرحون بانا وان
علمنا مراد الرسول لم يكن قوله مما يجوز ان يحتج به في مسايل الصفات لان قوله انما
يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسايل الصفات وتارة يقولون انما لم يدل لانا لا نعلم
مراده لتطرق الاحتمالات الى الادلة السمعية وتارة يطعنون في الاخبار فهذه الطرق
الثلث التي وافقوا فيها المعتزلة ونحوهم من المبتدعة اسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول
عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم باحسان حتى يقولوا انهم لم يحققوا اصول
الدين كما حققناها وربما اعتذروا عنهم بانهم كانوا مشتغلين بالجهاد ولهم من جنس
هذا الكلام الذي يوافقون به الرافضة ونحوهم من اهل البدع ويخالفون به الكتاب
والسنة والاجماع مما ليس هذا موضع بسطه وانما نبهنا على اصول دينهم وحقايق
اقوالهم وغايتهم انهم يدعون في اصول الدين المخالفة للكتاب والسنة المعقول
والكلام وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به اهل الالحاد فهم من جنس
الرافضة لا عقل صريح ولا نقل صحيح بل منتهاهم السفسطة في العقليات والقرمطة في
السمعيات وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيا من الكتاب والسنة حتى في
المسايل العملية والقضايا الفقهية ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات
في اصول الدين الى ما يحتاج اليه المعتزلة فان المعتزلة يزعمون ان النبوة لا تتم الا بقولهم

في التوحيد

في التوحيد والعدل فيجعلون التكذيب بالقدر من اصولهم العقلية وكذلك
نفي الصفات واما هولا فالمشهور عندهم انه اذا ثبتت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة
انها تصديق للرسول واثبات الصانع ايضا معلوم بالضرورة او بمقدمات ضرورية
فالعقليات التي يعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية بخلاف المعتزلة فانهم
طولوا المقدمات وجعلوها نظرية فهم خير من المعتزلة في اصول الدين بكثير كثير وابو
الحسن الاشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ومال الى اهل
السنة والحديث وانتسب الى الامام احمد كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها
كالابانة والموجز والمقالات وغيرها وكان مختلطا باهل السنة والحديث كاختلاط
المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متاخريهم لكن الاشعري وايمة اصحابه اتبع لاصول
الامام احمد وامثاله من ايمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من احواله وممن اتبع
ابن عقيل كابي الفرج ابن الجوزي في كثير من كتبه وكان القدماء من اصحاب احمد كابي
بكر عبد العزيز وابي الحسن التميمي وامثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق
للسنة في الجملة ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة وكان بين التميميين وبين
القاضي ابي بكر وامثاله من الايتلاف والتواصل ما هو معروف وكان القاضي ابو بكر
يكتب احيانا في اجوبته في المسايل محمد بن الطيب الحنبلي ويكتب ايضا الاشعري
ولهذا توجد اقوال التميميين مقاربة لاقواله واقوال امثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب
على العقيدة التي صنفها ابو الفضل التميمي اعتمد ابو بكر البيهقي في الكتاب الذي
صنفه في مناقب الامام احمد لما اراد ان يذكر عقيدته وهذا بخلاف ابي بكر
عبد العزيز وابي عبد الله بن بطة وابي عبد الله بن حامد وامثالهم فانهم مخالفون
لاصل قول الكلابية والاشعري وايمة اصحابه كابي الحسن الطبري وابي عبد الله
بن مجاهد الباهلي والقاضي ابي بكر متفقون على اثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في
القران كالاستوا والوجه واليد وابطال تاويلها ليس له في ذلك قولان اصلا ولم
يذكر احد عن الاشعري في ذلك قولين اصلا بل جميع من يحكي المقالات من اتباعه
وغيرهم يذكر ان ذلك قوله ولكن لاتباعه في ذلك قولان واول من اشتهر
عنه نفيها ابو المعالي الجويني فانه نفا الصفات الخبرية وله في تاويلها قولان ففي

الارشاد او لها ثم انه فى الرسالة النظامية رجع عن ذلك وحرم التاويل وبين اجماع
السلف على ترك التاويل واستدل بذلك على ان التاويل محرم ليس بواجب
ولا جائز فصار من سلك طريقته ينفى الصفات الخبرية ولهم فى التاويل قولان
واما الاشعرى وايمة اصحابه فانهم مثبتون لها يردون على من ينفيها او يقف
فيها فضلا عمن يتاولها واما مسلة قيام الافعال الاختيارية به فان ابن كلاب
والاشعرى وغيرهما ينفونها وعلى ذلك بنوا قولهم فى مسلة القران وبسبب
ذلك وغيره تكلم الناس فيهم فى هذا الباب بما هو معروف فى كتب اهل العلم ونسبوهم
الى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم وشاع النزاع فى ذلك بين عامة المنتسبين
الى السنة من اصحاب احمد وغيرهم وقد ذكر ابو بكر عبد العزيز فى كتاب
الشافى عن اصحاب احمد فى معنى ان القران غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الاصل
احدهما انه قديم لا يتعلق بقدرته ومشيته والثانى انه لم يزل متكلما اذا
شاء وكذلك ذكر ابو عبد الله بن حامد قولين وممن كان يوافق على نفى ما يقوم به
من الامور المتعلقة بمشيته وقدرته لقول ابن كلاب وابو الحسن التميمى واتباعه
والقاضى ابى يعلى واتباعه كابن عقيل وابى الحسن بن الزاغونى وامثالهم
وان كان فى كلام القاضى ما يوافق هذا تارة وهذا تارة وممن كان يخالفهم
فى ذلك ابو عبد الله ابن حامد وابو بكر عبد العزيز وابو عبد الله بن بطة وابو عبد الله
ابن منده ويحيى بن عمار السجستانى وابو نصر السجزى وابو اسمعيل الانصارى والنزاع
فى هذا الاصل بين اصحاب ملك وبين اصحاب الشافعى وبين اصحاب ابى حنيفة وبين
اهل الظاهر ايضا فداود بن على صاحب المذهب واتباعه على اثبات ذلك وابو محمد
ابن حزم على المبالغة فى انكار ذلك وكذلك اهل الكلام فالهشامية والكرامية
على اثبات ذلك والمعتزلة على نفى ذلك وقد ذكر الاشعرى فى كتاب المقالات
عن ابى معاذ التومنى وزهير الابرى وغيرهما اثبات ذلك وكذلك المتفلسفة
نقلوا عن اساطينهم الذين كانوا قبل ارسطو انهم كانوا يثبتون ذلك وهو
قول ابى البركات صاحب المعتبر وغيره من متاخريهم واما ارسطو
واتباعه كالفارابى وابن سينا فينفون ذلك وقد ذكر ابو عبد الله الرازى

عن بعضهم ان اثبات ذلك يلزم جميع الطوايف وان انكروه وتقرر ذلك
وكلام السلف والايمة ومن نقل مذاهبهم فى هذا الاصل كثير مثل ما يوجد
فى كتب التفسير والاصول وغير ذلك قال اسحق بن راهويه حدثنا بشر
ابن الوليد سمعت غير واحد من المفسرين يقولون الرحمن على العرش استوى اى ارتفع
وقال البخارى فى صحيحه قال ابو العالية استوى الى السما ارتفع وقال
مجاهد استوى على العرش علا على العرش وقال الحسين بن مسعود البغوى فى
تفسيره المشهور وقال ابن عباس واكثر مفسرى السلف استوى الى السماء
ارتفع الى السماء وكذلك قال الخليل ابن احمد وروى البيهقى فى كتاب الصفات
قال الفرا ثم استوى اى صعد وهو كقولك للرجل كان قاعدا فاستوى قايما
وروى الشافعى فى مسنده عن انس رضى الله عنه قال عن يوم الجمعة وهو اليوم
الذى استوى فيه ربكم على العرش والتفاسير الماثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى وتفسير ابى الشيخ الاصبهانى
وتفسير ابى بكر بن مردويه وما قبل هولا من التفاسير مثل تفسير الامام احمد
ابن حنبل واسحق بن ابرهيم وبقى بن مخلد وغيرهم ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد
وتفسير عبد الرزاق ووكيع بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين
ما لا يكاد يحصى وكذلك الكتب المصنفة فى السنة التى فيها اثار النبى صلى الله عليه
وسلم والصحابة والتابعين وقال ابو محمد حرب بن اسمعيل الكرمانى فى مسايله
المعروفة التى نقلها عن احمد واسحق وابى ثور وغيرهما وذكر معها من الاثار عن
النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر وهو كتاب كبير صنفه على طريقة
الموطا ونحوه من المصنفات قال فى اخره فى الجامع باب القول فى
المذهب هذا مذهب ايمة العلم واصحاب الاثر اهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم
فيها وادركت من ادركت من علما اهل العراق والحجاز والشام عليها فمن خالف شيا
من هذه المذاهب او طعن فيها او عاب قايلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة زايل
عن منهج السنة وسبيل الحق وهو مذهب احمد واسحق بن ابرهيم بن مخلد
وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسنا واخذنا عنهم

العلم وذكر الكلام في القدر والايمان والوعيد والامامة وما اخبر به الرسول
صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة وامر البرزخ والقيامة وغير ذلك الى ان
قال وهو سبحانه باين من خلقه لا يخلوا من علمه مكان ولله عرش وللعرش
حملة يحملونه وله حد الله اعلم بحده والله على عرشه عز ذكره وتعالى جده
ولا اله غيره والله تعالى سميع لا يشك بصير لا يرتاب عليم لا يجهل جواد لا يبخل
حليم لا يعجل حفيظ لا ينسى يقظان لا يسهو رقيب لا يغفل يتكلم ويتحرك ويسمع
ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط
ويغضب ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع وينزل كل ليلة الى السما الدنيا
كيف شا وكما شا ليس كمثله شي وهو السميع البصير الى ان قال
ولم يزل متكلما عالما فتبارك الله احسن الخالقين وقال الفقيه الحافظ ابو بكر
الاثرم في كتاب السنة وقد نقله عنه الخلال في السنة حدثنا ابرهيم بن الحارث
يعني العبادي حدثني الليث بن يحيى سمعت ابرهيم بن الاشعث قال ابو بكر هو صاحب
الفضيل سمعت الفضيل بن عياض يقول ليس لنا ان نتوهم في الله كيف وكيف لان الله
عز وجل وصف نفسه فابلغ فقال قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم
يكن له كفوا احد فلا صفة ابلغ مما وصف الله عز وجل به نفسه وكل هذا النزول
والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شا ان ينزل وكما شا ان يباهي وكما
شا ان يطلع وكما شا ان يضحك فليس لنا ان نتوهم ان كيف وكيف واذا قال
لك الجهمي انا اكفر برب يزول عن مكانه فقل انا اومن برب يفعل ما يشا وقد
ذكر هذا الكلام الاخير عن الفضيل بن عياض البخاري في كتاب خلق الافعال
هو وغيره من ايمة السنة وتلقوه بالقبول قال البخاري وقال الفضيل بن
عياض اذا قال لك الجهمي انا كافر برب يزول عن مكانه فقل انا اومن
برب يفعل ما يشا قال البخاري وحدث يزيد بن هرون عن الجهمية فقال
من زعم ان الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في صدور العامة فهو جهمي
قال الخلال في كتاب السنة اخبرني جعفر بن محمد الفريابي حدثنا احمد بن محمد
المقدمي حدثنا سليمن بن حرب قال سال بشر بن السري حماد بن زيد فقال

يا ابا اسمعيل الحديث الذي جا ينزل الله تعالى الى السما الدنيا يتحول من مكان الى مكان
فسكت حماد ثم قال هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شا وقال ابو الحسن
الاشعري في كتاب المقالات لما ذكر مقالة اهل السنة واهل الحديث فقال
ويصدقون بالاحاديث التي جات عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينزل
الى سما الدنيا فيقول هل من مستغفر كما جا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
وياخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله
والرسول ويرون اتباع من سلف من ايمة الدين وان لا يحدثوا في دينهم ما لم ياذن به
الله ويقرون ان الله عز وجل يجي يوم القيمة كما قال وجا ربك والملك صفا
صفا وان الله يقرب من خلقه كيف شا كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
قال الاشعري وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب وقال ابو عثمان
اسمعيل الصابوني الملقب بشيخ الاسلام في رسالته المشهورة عنه في السنة وقد ذكر
ذلك ابو القسم التيمي في كتاب الحجة في بيان المحجة له قال ويثبت اصحاب الحديث
نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة الى السما الدنيا من غير تشبيه له بنزول
المخلوقين ولا تمثيل ولا تكييف بل يثبتون له ما اثبته رسول الله صلى الله عليه وسلم
وينتهون فيه اليه ويجرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ويكلون علمه الى الله
تعالى وكذلك يثبتون ما انزل الله تعالى في كتابه من ذكر المجي والاتيان في ظلل
من الغمام والملايكة وقوله عز وجل وجا ربك والملك صفا صفا وقال سمعت
الحاكم ابا عبد الله الحافظ يقول سمعت ابرهيم بن ابي طالب يقول سمعت احمد بن سعيد
بن ابرهيم ابا عبد الله الرباطي يقول حضرت مجلس الامير عبد الله بن طاهر
ذات يوم وحضر يعني اسحق بن راهويه فسيل عن حديث صحيح هو قال نعم
فقال له بعض قواد عبد الله يا ابا يعقوب اتزعم ان الله تعالى ينزل كل ليلة
قال نعم قال كيف ينزل فقال له اسحق اثبته فوق حتى اصف لك النزول
فقال الرجل اثبته فوق فقال اسحق قال الله عز وجل وجا ربك والملك
صفا صفا فقال له الامير عبد الله يا ابا يعقوب هذا يوم القيمة فقال
اسحق اعز الله الامير ومن يجي يوم القيمة من يمنعه اليوم ه وروى باسناده عن اسحق

ابن ابرهيم قال قال لي الامير عبد الله بن طاهر يا ابا يعقوب هذا الحديث
الذي ترويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة الى السما الدنيا
كيف ينزل قال قلت اعز الله الامير لا يقال لامر الرب كيف انما ينزل بلا كيف
وباسناده عن عبد الله بن المبارك انه ساله سايل عن النزول ليلة النصف من شعبان
فقال عبد الله يا ضعيف ليلة النصف ينزل في كل ليلة فقال الرجل يا ابا
عبد الرحمن كيف ينزل اليس يخلو ذلك المكان فقال عبد الله بن المبارك ينزل كيف
شاء فقال ابو عثمان الصابوني فلما صح خبر النزول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقر به اهل السنة وقبلوا الخبر واثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يعتقدوا تشبيهًا له بنزول خلقه وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا ان صفات
الرب تبارك وتعالى لا تشبه صفات الخلق كما ان ذاته لا تشبه ذوات الخلق تعالى
تعالى الله عما يقوله المشبهة والمعطلة علوًا كبيرا ولعنهم لعنًا كثيرًا وروى الحافظ
ابو بكر البيهقي في كتاب الاسما والصفات حدثنا ابو عبد الله الحافظ سمعت ابا زكريا
العنبري سمعت ابا العباس يعني السراج سمعت اسحق بن ابرهيم يقول دخلت يومًا
على طاهر بن عبد الله بن طاهر وعنده منصور بن طلحة فقال لي يا ابا يعقوب ان الله ينزل
كل ليلة فقلت له نومن به فقال له طاهر الم انهك عن هذا الشيخ ما دعاك الى
ان تساله عن مثل هذا قال اسحق فقلت له اذا انت لم تومن ان لك ربًا يفعل ما يشا
ليس تحتاج ان تسالني قال البيهقي حدثنا ابو عبد الله الحافظ سمعت ابا جعفر محمد
ابن صالح بن هاني سمعت احمد بن سلمة يقول سمعت اسحق بن ابرهيم الحنظلي يقول
جمعني وهذا المبتدع يعني ابرهيم بن صالح مجلس الامير عبد الله بن طاهر فسالني الامير
عن اخبار النزول فسردتها فقال ابرهيم كفرت برب ينزل من سما الى سما فقلت
امنت برب يفعل ما يشا فرضي عبد الله كلامي وانكر على ابرهيم قال هذا معنى الحكاية
وروى ابو اسمعيل الانصاري باسناده عن حرب الكرماني قال قال اسحق بن ابرهيم
لا يجوز الخوض في امر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين وذلك انه يمكن ان يكون
الله موصوفًا بالنزول كل ليلة اذا مضى ثلثها الى السما الدنيا كما يشا ولا يسال كيف
نزوله لان الخالق يصنع ما يشا كما يشاه وعن حرب قال قال اسحق بن ابرهيم

ليس

لقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا يجوز لاحد ان يتوهم على الله بصفاته وافعاله بفهمهم
وانما يجوز النظر والتفكر في امر الخلق ... اتباع

ليس في النزول وصف وقال ابو بكر الخلال في كتاب السنة اخبرني يوسف بن موسى
ان ابا عبد الله يعني احمد بن حنبل قيل له اهل الجنة ينظرون الى ربهم عز وجل ويكلمونه
ويكلمهم قال نعم ينظر اليهم وينظرون اليه ويكلمهم ويكلمونه كيف شا واذا
شا قال واخبرني عبد الله بن حنبل اخبرني ابي حنبل بن اسحق قال قال عمي نحن
نومن بان الله على العرش كيف شا وكما شا بلا حد ولا صفة يبلغها واصف او يحده
احد فصفات الله عز وجل له ومنه وهو كما وصف نفسه لا تدركه الابصار بحد
ولا غاية وهو يدرك الابصار وهو عالم الغيب والشهادة وعلام الغيوب ولا
يدركه وصف واصف وهو كما وصف نفسه وليس من الله شي محدود ولا
يبلغ علم قدرته احد غلب الاشيا كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ليس كمثله شي وهو
وهو السميع البصير وكان الله قبل ان يكون شي والله هو الاول وهو الاخر ولا
يبلغ احد حد صفاته نورال واخبرني علي بن عيسى ان حنبل حدثهم قال
سالت ابا عبد الله عن الاحاديث التي تروى ان الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء
الدنيا وان الله يرى وان الله يضع قدمه وما اشبه هذه الاحاديث فقال ابو عبد الله
نومن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى اي لا نكيفها ولا نحرفها بالتاويل
فنقول معناها كذى ولا نرد منها شيًا ونعلم ان ما جا به الرسول حق اذا
كان باسانيد صحاح ولا نرد على الله قوله ولا يوصف الله باكثر مما وصف
به نفسه بلا حد ولا غاية ليس كمثله شي وقال حنبل في موضع اخر عن احمد
قال ليس كمثله شي في ذاته كما وصف به نفسه فقد اجمل تبارك وتعالى
بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شي فنعبد الله بصفاته غير محدودة
ولا معلومة الا بما وصف به نفسه قال فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ولا
يبلغ الواصفون صفته وصفاته منه وله ولا نتعدى القران والحديث فنقول
كما قال ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى ذلك ولا تبلغه صفة الواصفين
نومن بالقران كله محكمه ومجمله ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته
لشناعة شنعت وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوه بعبده
يوم القيمة ووضعه كنفه عليه هذا كله يدل على ان الله تبارك وتعالى

يرى في الاخيرة والتحديد في هذا كله بدعة والتسليم لله بامره بغير صفة ولا
حد الا ما وصف به نفسه سميع بصير لم يزل متكلما عالما غفورا عالم الغيب
والشهادة علام الغيوب فهذه صفات وصف الله بها نفسه لا تدفع ولا ترد
وهو على العرش بلا حد كما قال ثم استوى على العرش كيف شا المشية اليه
والاستطاعة له ليس كمثله شي وهو خالق كل شي وهو كما وصف نفسه
سميع بصير بلا حد ولا تقدير قول ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر فثبت ان الله سميع بصير صفاته منه لا نتعدى القران والحديث
والخبر يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
وتثبيت القران لا يصفه الواصفون ولا يحده احد تعالى الله عما يقول الجهمية
والمشبهة قلت له والمشبهة ما يقولون قال من قال بصر كبصري ويد
كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه وهذا يحده وهذا كلام سو وهذا
محدود والكلام في هذا لا احبه وقال محمد بن مخلد قال احمد نحن نصف
الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وقال يوسف بن موسى ان ابا
عبد الله قيل له ولا يشبه ربنا شيا من خلقه ولا يشبهه شي من خلقه قال
نعم ليس كمثله شي فقول احمد انه ينظر اليهم ويكلمهم كيف شا واذا شا
وقوله هو على العرش كيف شا وكما شا وقوله هو على العرش بلا حد كما قال
ثم استوى على العرش كيف شا المشية اليه عز وجل والاستطاعة له ليس
كمثله شي وهو خالق كل شي وهو كما وصف نفسه سميع بصير سمى
يبين ان نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواه على العرش مما يتعلق بمشيته
واستطاعته وقوله بلا حد ولا صفة يبلغها واصف او يحده احد نفى به احاطة
علم الخلق به وان يحدوه او يصفوه على ما هو عليه الا بما اخبر عن نفسه ليبين ان
عقول الخلق لا تحيط بصفاته كما قال الشافعي في خطبة الرسالة الحمد لله الذي
هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصفه به خلقه ولهذا قال احمد لا تدركه
الابصار بحد ولا غاية نفى ان يدرك له حد او غاية وهذا اصح القولين في تفسير
الادراك وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع وما في

هذا

هذا الكلام من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما
نص عليه احمد وغيره من الايمة كما ذكره الخلال ايضا قال حدثنا ابو بكر المروذي
قال سمعت ابا عبد الله قيل له روى علي بن الحسين بن شقيق عن ابن المبارك انه
قيل له كيف نعرف الله عز وجل قال على العرش بحد قال قد بلغني ذلك عنه
واعجبه ثم قال ابو عبد الله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ثم
قال وجا ربك والملك صفا صفا قال الخلال وانبانى محمد بن علي الوراق
حدثنا ابو بكر الاثرم حدثني محمد بن ابرهيم القيسي قال قلت لاحمد بن حنبل
يحكى عن ابن المبارك قيل له كيف نعرف ربنا قال في السما السابعة على عرشه
بحد فقال احمد هكذا هو عندنا قال واخبرني حرب بن اسمعيل قال
قلت لاسحق يعني ابن راهويه هو على العرش بحد قال نعم بحد وذكر عن ابن
المبارك قال هو على عرشه باين من خلقه بحد قال واخبرنا المروذي قال
قال اسحق بن ابرهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى الرحمن على العرش
استوى اجماع اهل العلم انه فوق العرش استوى ويعلم كل شي في اسفل الارض
السابعة وفي قعور البحار ورووس الاكام وبطون الاودية وفي كل موضع كما
يعلم علم ما في السموات السبع وما فوق العرش احاط بكل شي علما فلا تسقط من ورقة
الا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر الا قد عرف ذلك كله واحصاه فلا يعجزه
معرفة شي عن معرفة غيره فهذا وامثاله مما نقل عن الايمة كما قد بسط في غير هذا
الموضع وبينوا ان ما اثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره كما قال مالك وربيعة وغيرهما
الاستوا معلوم والكيف مجهول فبين ان كيفية استوايه مجهولة للعباد فلم
ينفوا ثبوت ذلك في نفس الامر ولكن نفوا علم الخلق به وكذلك مثل هذا في كلام
عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف والايمة ينفون علم الخلق
بقدره وكيفيته ونحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن ابي سلمة بن الماجشون
في كلامه المعروف وقد ذكره ابن بطة في الابانة وابو عمر الطلمنكي في كتابه
في الاصول ورواه ابو بكر الاثرم قال حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله
ابن ابي سلمة انه قال اما بعد فقد فهمت ما سالت عنه فيما تتابعت فيه

الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير
وكلت الالسن عن تفسير صفته واحسرت العقول عن معرفة قدره الى ان قال
فانه لا يعلم كيف هو الا هو وكيف يعرف قدر من يموت ولا يبلى وكيف يكون لصفة شيء
منه حد او منتهى يعرفه عارف او يحد قدره واصف الدليل على عجز العقول
عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة اصغر خلقه الى ان قال اعرف رحمك
الله غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما
وصف منها اذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك في علم ما لم يصف هل تستدل
بذلك على شيء من طاعته او تنزجر به عن شيء من معصيته وذكر كلاما طويلا الى
ان قال فاما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا قد استهوته
الشياطين في الارض حيران فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من
نفسه بان قال لا بد ان كان له كذا من ان يكون له كذا فعمي عن البين بالخفي
فجحد ما سمى الرب من نفسه بصمت الرب عما لم يسم فلم يزل يملي له الشيطان حتى
جحد قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقال لا يراه احد يوم
القيمة فجحد والله افضل كرامة الله التي اكرم بها اولياءه يوم القيمة من النظر
في وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر قد قضى انهم لا يموتون فهم بالنظر اليه
ينضرون وذكر كلاما طويلا كتب في غير هذا الموضع وقال الخلال في
السنة اخبرني علي بن عيسى ان حنبلا حدثهم قال سمعت ابا عبد الله يقول
من زعم ان الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله وكذب القران ورد على رسول الله
صلى الله عليه وسلم امره يستتاب من هذه المقالة فان تاب والا ضربت عنقه
قال وسمعت ابا عبد الله قال وكلم الله موسى فاثبت الكلام لموسى كرامة
منه لموسى ثم قال تعالى يعد كلامه تكليما قلت لابي عبد الله الله عز وجل
يكلم عبده يوم القيمة قال نعم فمن يقضي بين الخلائق الا الله عز وجل يكلم
عبده ويسأله والله متكلم لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم وليس له عدل ولا مثل
كيف شاء وانى شاء قال الخلال اخبرنا محمد بن علي بن بحر ان يعقوب بن بختان حدثهم
ان ابا عبد الله سئل عمن زعم ان الله لم يتكلم قال بلى تكلم بصوت وهذه

الاحاديث كما جاءت نرويها لكل حديث وجه يريدون ان يموهوا على الناس
من زعم ان الله لم يكلم موسى فهو كافر حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي
عن الاعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله يعني ابن مسعود قال اذا تكلم الله بالوحي
سمع صوته اهل السماء فيخرون سجدا حتى اذا فزع عن قلوبهم قال سكن عن قلوبهم
نادى اهل السماء ماذا قال ربكم قالوا الحق قال كذا وكذا وقال الخلال
واخبرنا ابو بكر المروذي قال سمعت ابا عبد الله وقيل له ان عبد الوهاب قد تكلم
وقال من زعم ان الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الاسلام
فتبسم ابو عبد الله وقال ما احسن ما قال عافاه الله وقال عبد الله
ابن احمد سألت ابي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال
اي بلى تكلم تبارك الله وتعالى بصوت وهذه الاحاديث نرويها كما جاءت وحديث
ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان قال
ابي والجهمية تنكره قال ابي وهؤلاء كفار يريدون ان يموهوا على الناس
من زعم ان الله لم يتكلم فهو كافر وهذا الصوت الذي تكلم الله به ليس هو الصوت
المسموع من العبد بل ذاك صوته كما هذا معلوم لعامة الناس وقد نص على ذلك
الائمة احمد وغيره فالكلام المسموع منه هو كلام الله لا كلام غيره كما
قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقال
النبي صلى الله عليه وسلم الا رجل يحملني الى قومه لابلغ كلام ربي فان قريشا
منعوني ان ابلغ كلام ربي رواه ابو داود وغيره وقال صلى الله عليه وسلم
زينوا القران باصواتكم وقال ليس منا من لم يتغن بالقران وذكر الخلال
عن اسحق بن ابرهيم قال قال لي ابو عبد الله يوما وكنت سألته عنه تدري ما
معنى من لم يتغن بالقران قلت لا قال هو الرجل يرفع صوته فهذا معناه اذا
رفع صوته فقد تغنى به وعن صالح بن احمد انه قال لابيه زينوا القران باصواتكم
فقال التزيين ان تحسنه وعن الفضل بن زياد سمعت ابا عبد الله عن القراءة
فقال يحسنه بصوته من غير تكلف به وقال الاثرم سألت ابا عبد الله
عن القراءة بالالحان فقال كل شيء محدث لا يعجبني الا ان يكون صوت الرجل لا

يتكلم به قال القاضي ابو يعلى هذا يدل من كلامه على ان صوت القاري ليس هو
الصوت الذي يتكلم الله به لانه اضافه الى القاري الذي هو طبعه من غير ان يتعلم الالحان
وقال ابو عبد الله البخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق الافعال يذكر عن النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب وليس هذا لغير الله
عز وجل قال ابو عبد الله البخاري وفي هذا دليل ان صوت الله لا يشبه اصوات
الخلق لان صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب وان الملايكة يصعقون من صوته
واذا تنادى الملايكة لم يصعقوا قال ولا تجعلوا لله اندادا فليس لصفة الله ند ولا
مثل ولا يوجد شي من صفاته في المخلوقين ثم روى باسناده حديث عبد الله بن انيس
الذي استشهد به في غير موضع من الصحيح تارة يجزم به وتارة يقول ويذكر عن عبد الله بن
انيس قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت
يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك انا الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان
يدخل الجنة واحد من اهل النار يطلبه بمظلمة وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه عن ابي
سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا ادم فيقول
لبيك ربنا وسعديك فينادي بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار
قال يا رب ما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسع مائة وتسعة وتسعين
فحينيذ تضع الحامل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد
وذكر حديث ابن مسعود الذي استشهد به احمد وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه
عن عكرمة سمعت ابا هريرة يقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قضى
الله الامر في السما ضربت الملايكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان
فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وذكر حديث
ابن عباس المعروف من حديث الزهري عن علي ابن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الانصار
وقد رواه احمد ومسلم في صحيحه وغيرهما وساقه البخاري من طريق ابن اسحق عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم ما تقولون في هذا النجم الذي يرمى به قالوا
كنا يا رسول الله نقول حين رايناه يرمى بها مات ملك ولد مولود مات
مولود فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس ذلك كذلك ولكن الله اذا قضى

في خلقه امرا يسمعه اهل العرش فيسبحون فيسبح من تحتهم بتسبيحهم فيسبح من تحت
ذلك فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهي الى السماء الدنيا حتى يقول بعضهم لبعض لم سبحتم
فيقولون سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم فيقولون فلا تسالون من فوقكم مم
سبحوا فيسالونهم فيقولون قضى الله في خلقه كذا وكذا الامر الذي كان فيهبط
به الخبر من سما الى سما حتى ينتهي الى السما الدنيا فيتحدثون به فيسترقه الشياطين
بالسمع على توهم منهم واختلاف ثم ياتون به الى الكهان من اهل الارض فيحدثونهم
فيخطيون ويصيبون فيحدث به الكهان ثم ان الله حجب الشياطين عن السما بهذه
النجوم فانقطعت الكهانة اليوم فلا كهانة قال البخاري ايضا ولقد بين
نعيم بن حماد ان كلام الرب ليس بخلق وان العرب لا تعرف الحي من الميت الا بالفعل
فمن كان له فعل فهو حي ومن لم يكن له فعل فهو ميت وان افعال العباد مخلوقة
فضيق عليه حتى مضى لسبيله وتوجع اهل العلم لما نزل به قال وفي اتفاق المسلمين
دليل على ان نعيما ومن نحا نحوه ليس بمارق ولا مبتدع بل البدع والترؤس بالجهل
بغيرهم اولى اذ يفتون بالاراء المختلفة مما لم ياذن به الله قال الحارث بن اسد
المحاسبي في كتاب فهم القران لما تكلم على ما لا يدخل فيه النسخ وما يظن انه متعارض
من الايات وذكر عن اهل السنة في الارادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله لتدخلن
المسجد الحرام ان شا الله وقوله واذا اردنا ان نهلك قرية وقوله انما امره
اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وكذلك قوله انا معكم مستمعون وقوله
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمومنون ونحو ذلك فقال قد ذهب
قوم من اهل السنة الى ان لله استماعا حادثا في ذاته وذكر ان هولا وبعض اهل
البدع تاولوا ذلك في الارادة على الحوادث قال فاما من ادعى السنة فاراد
اثبات القدر فقال ارادة الله تحدث من تقدير سابق الارادة واما بعض
اهل البدع فزعموا ان الارادة انما هي خلق حادث وليست مخلوقة ولكن بها كون الله
المخلوقين قال وزعموا ان الخلق غير المخلوق وان الخلق هو الارادة وانها ليست
بصفة لله من نفسه قال وكذلك قال بعضهم ان رويته تحدث واختار الحارث
المحاسبي القول الاخر وتاول النصوص على ان الحادث هو وقت المراد لا نفس

الارادة قال وكذلك قوله انا معكم مستمعون وقوله فسيرى الله عملكم تاوله
على المراد حدوث المسموع والمبصر كما تاول قوله تعالى حتى نعلم حتى يكون المعلوم
بغير حادث علم في الله ولا بصر ولا سمع ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث
في نفسه هـ وقال محمد بن الهيصم في كتاب جمل الكلام له لما ذكر جمل
الكلام في القران وانه مبني على خمسة فصول احدها ان القران كلام الله
فقد حكي عن الجهم بن صفوان ان القران ليس كلام الله على الحقيقة وانما هو كلام
خلقه الله فنسب اليه كما قيل سماء الله وارض الله كما قيل بيت الله وشهر الله
واما المعتزلة فانهم اطلقوا القول بانه كلام الله على الحقيقة ثم وافقوا جهما
في المعنى حيث قالوا كلام خلقه باينا منه وقال عامة المسلمين ان القران
كلام الله على الحقيقة وانه تكلم به والفصل الثاني في ان القران غير فلم
فان الكلابية واصحاب الاشعري زعموا ان الله لم يزل متكلما بالقران وقال
اهل الجماعة بل انما تكلم بالقران حيث خاطب به جبريل وكذلك سائر
الكتب والفصل الثالث ان القران غير مخلوق فان الجهمية والنجارية والمعتزلة
زعموا انه مخلوق وقال اهل الجماعة انه غير مخلوق ن الفصل الرابع انه
غير باين منه فان الجهمية واشياعهم من المعتزلة قالوا ان القران باين من الله وكذلك
سائر كلامه وزعموا ان الله خلق كلاما في الشجرة فسمعه موسى وخلق كلاما
في الهوا فسمعه جبريل ولا يصح عندهم ان يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة
وقال اهل الجماعة بل القران غير باين من الله وانما هو موجود منه وقايم به
وذكر محمد بن الهيصم في مسئلة الارادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق
ما ذكره هنا من اثبات الصفات الفعلية القايمة بالله تعالى التي ليست قديمة
ولا مخلوقة ن وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف بنقض عثمان
ابن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد قال فيه
وادعى المعارض ايضا ان قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله ينزل الى السما الدنيا
حين يمضي ثلث الليل فيقول هل من مستغفر هل من تايب هل من داع قال
فادعى ان الله لا ينزل بنفسه انما ينزل امره ورحمته وهو على العرش وبكل مكان

من غير زوال لانه الحي القيوم والقيوم بزعمه من لا يزول قال فيقال لهذا المعارض
وهذا ايضا من حجج النساء والصبيان ومن ليس عنده بيان ولا لمذهبه برهان لان امر
الله ورحمته تنزل في كل ساعة ووقت واوان فما بال النبي صلى الله عليه وسلم
يحد لنزوله الليل دون النهار ويوقت من الليل شطره او الاسحار افامره ورحمته يدعوان
العباد الى الاستغفار او يقدر الامر والرحمة ان يتكلما دونه فيقولا هل من داع
فاجيب هل من مستغفر فاغفر له هل من سايل فاعطي فان قررت مذهبك لزمك
ان تدعي ان الرحمة والامر هما اللذان يدعوان الى الاجابة والاستغفار بكلامهما
دون الله وهذا محال عند السفهاء فكيف عند الفقهاء قد علمتم ذلك ولكن
تكابرون وما بال رحمته وامره ينزلان من عنده تعالى شطر الليل ثم لا يمكثان الا
الى طلوع الفجر ثم يرفعان لان رفاعة يرويه يقول في حديثه حتى ينفجر الفجر قد علمتم
ان شا الله ان هذا التاويل باطل لا يقبله الا كل جاهل واما دعواك
ان تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير
الا باثر صحيح ماثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة او التابعين
لان الحي القيوم يفعل ما يشا ويتحرك اذا شا ويهبط ويرتفع اذا شا ويقبض ويبسط
ويقوم ويجلس اذا شا لان امارة ما بين الحي والميت التحرك كل حي متحرك لا محالة
وكل ميت غير متحرك لا محالة ومن يلتفت الى تفسيرك وتفسير صاحبك مع
تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة اذ فسر نزوله مشروحا منصوصا ووقت
لنزوله وقتا مخصوصا لم يدع فيه لك ولا لاصحابك فيه لبسا ولا عويصا قال ثم
اجمل المعارض جميع ما ينكره الجهمية من صفات الله تعالى وذواته المسماة
في كتابه وفي اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم فعد منها بضعا وثلثين صفة
نسقا واحدا يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها وتاولها حرفا حرفا
خلاف ما عنى الله وخلاف ما عنى تاولها الفقها الصالحون لا يعتمد في اكثرها
الا على المريسي فبدا منها بالوجه ثم بالسمع والبصر والغضب والرضا والحب والبغض
والفرح والكره والضحك والعجب والسخط والارادة والمشية والاصابع
والكف والقدمين وقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه واينما تولوا فثم وجه الله

وهو السميع البصير وخلقت بيدي وقالت اليهود يد الله مغلولة ويد الله فوق
أيديهم والسموات مطويات بيمينه وقوله فانك باعيننا وهل ينظرون الا ان ياتيهم
الله في ظلل من الغمام والملايكة وجاء ربك والملك صفا صفا ويحمل عرش ربك
فوقهم يوميذ ثمانية والرحمن على العرش استوى والذين يحملون العرش ومن حوله وقوله
ويحذركم الله نفسه ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وكتب ربكم على نفسه الرحمة
وتعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والله يحب التوابين ويحب المتطهرين قال عمد
المعارض الى هذه الصفات والايات فنسقها ونظم بعضها الى بعض كما نظمها
شيا بعد شي ثم فرقها ابوابا في كتابه وتلطف بردها بالتاويل كتلطف الجهمية
معتمدا فيها على تفسير الزايغ الجهمي بشر بن غياث المريسي دون من سواه مستترا
عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يومنون بها ويصدقون الله ورسوله فيها بغير
تكييف ولا تمثال فزعم ان هولا المومنون بها يكيفونها ويشبهونها بذوات انفسهم
وان العلماء بزعمه قالوا ليس في شي منها اجتهاد راي ليدرك كيفية ذلك او
يشبه شي منها بشي مما هو في الخلق موجود قال وهذا خطا كما ان الله ليس
كمثله شي فكذلك ليس ككيفيته شي قال ابو سعيد فقلنا لهذا المعارض
المدلس بالتشنيع اما قولك ان كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو في الخلق
خطا فانا لا نقول انه خطا كما قلت بل هو عندنا كفر ونحن لكيفيتها وتشبيهها
بما هو في الخلق موجود اشد انفا منكم غير انا كما لا نشبهها ولا نكيفها لا نكفر
بها ولا نكذبها ولا نبطلها بالتاويل الضلال كما ابطلها امامك المريسي في اماكن — بتاويل الضلال صح
من كتابك سنبينها لمن غفل عنها ممن حواليك من الاغمار واما ما ذكرت من اجتهاد
الراي في تكييف صفات الله فانا لا نجيز اجتهاد الراي في كثير من الفرايض والاحكام
التي نراها باعيننا وتسمع في اذاننا فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون وقصرت
عنها الظنون غير انا لا نقول فيها كما قال امامك المريسي ان هذه الصفات كلها كشي
واحد وليس السمع منه غير البصر ولا الوجه منه غير اليد ولا اليد منه غير النفس وان
الرحمن ليس يعرف بزعمكم لنفسه سمعا من بصر ولا بصرا من سمع ولا وجها من يد ولا يدا
من وجه هو كله بزعمكم سمع وبصر ووجه اعلا واسفل ويد ونفس وعلم ومشية

وارادة

وارادة مثل خلق الارضين والسما والجبال والتلال والهوا التي لا يعرف لشي منها شي
من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شي فالله المتعالي عندنا ان يكون كذلك
فقد ميز الله في كتابه السمع من البصر فقال انني معكما اسمع وارى وانا معكم
مستمعون وقال تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ففرق بين الكلام والنظر دون
السمع فقال عند السماع والصوت قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي
الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير وقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله
فقير ونحن اغنيا ولم يقل قد راى الله قول التي تجادلك في زوجها وقال في موضع
الرؤية انه يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين وقال تعالى وقل اعملوا فسيرى
الله عملكم ورسوله ولم يقل يسمع الله تقلبك ويسمع عملك فلم يذكر الرؤية فيما
يسمع ولا السماع فيما يرى لما انهما عنده خلاف ما عندكم وكذلك قال الله
تعالى ودسر تجري باعيننا واصبر لحكم ربك فانك باعيننا ولتصنع على عيني
ولم يقل لشي من ذلك على سمعي فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لا نكذب بها كتكذيبكم
ولا نفسرها كباطل تفسيركم ثم قال باب الحد والعرش قال ابو سعيد وادعى
المعارض ايضا انه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية قال وهذا هو الاصل الذي بنى
عليه جهم جميع ضلالاته واشتق منها جميع اغلوطاته وهي كلمة لم يبلغنا انه
سبق جهما اليها احد من العالمين فقال له قايل ممن يحاوره قد علمت مرادك ايها
الاعجمي تعني ان الله لا شي لان الخلق كلهم قد علموا انه ليس شي يقع عليه اسم الشي الا وله
حد وغاية وصفة وان لا شي ليس له حد ولا غاية ولا صفة فالشي ابدا موصوف لا محالة ولا
شي يوصف بلا حد ولا غاية وقولك لا حد له يعني انه لا شي قال ابو سعيد والله
تعالى له حد لا يعلمه غيره ولا يجوز لاحد ان يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نومن بالحد
ونكل علم ذلك الى الله ولمكانه ايضا حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان
اثنان وسيل عبد الله بن المبارك بما نعرف ربنا قال بانه على عرشه باين من خلقه
قيل بحد قال بحد حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن علي بن الحسن بن شقيق عن
ابن المبارك فمن ادعى انه ليس لله حد فقد رد القران وادعى انه لا شي لان الله وصف
حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال الرحمن على العرش استوى أأمنتم

من في السماء يخافون ربهم من فوقهم اني متوفيك ورافعك الي اليه يصعد الكلم
الطيب فهذا كله وما اشبهه شواهد ودلايل على الحد ومن لم يعرف به فقد
كفر بتنزيل الله وجحد بآيات الله وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
فوق عرشه فوق سمواته وقال للامة السوداء اين الله قالت في السماء قال
اعتقها فانها مومنة فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم انها مومنة دليل
على انها لو لم تومن بان الله في السماء لم تكن مومنة وانه لا يجوز في الرقبة المومنة الا من
يحد الله انه في السماء كما قال الله ورسوله حدثنا احمد بن منيع حدثنا ابو معاوية
عن شبيب بن شيبة عن الحسن عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابيه
يا حصين كم تعبد اليوم الها قال سبعة ستة في الارض وواحدا في السماء
قال فايهم تعد لرغبتك ولرهبتك قال الذي في السما فلم ينكر النبي صلى الله
عليه وسلم على الكافر اذ عرف ان اله العالمين في السما كما قاله النبي صلى الله عليه
وسلم فحصين الخزاعي في كفره يوميذ كان اعلم بالله الجليل الاجل من المريسي
واصحابه مع ما ينتحلون من الاسلام اذ ميز بين الاله الخالق الذي في السما وبين الالهة
والاصنام المخلوقة التي في الارض وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين ان الله
في السما وحدوه بذلك الا المريسي الضال واصحابه حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث
قد عرفوه بذلك اذا حزب الصبي شي يرفع يديه الى ربه يدعوه في السما دون ما سواها
وكل احد بالله وبمكانه اعلم من الجهمية ثم انتدب المعارض لتلك الصفات
التي الفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك فتاولها وحكم
على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيا بعد شي بحكم بشر بن غياث
المريسي لا يعتمد فيها على امام اقدم منه ولا ارشد منه عنده فاغتنمنا ذلك منه
اذ صرح باسمه وصرح فيها بحكمه لما ان الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقها
في كفره وهتك ستره وافتضاحه في مصره وفي ساير الامصار الذين سمعوا بذكره
ثم ذكر الكلام على ابطال تاويلات الجهمية الصفات الواردة في الكتاب
والسنة ه وقال ايضا عثمان بن سعيد في كتاب الرد على الجهمية له
باب الايمان بكلام الله تعالى قال ابو سعيد فالله المتكلم اولا واخرا

لم يزل له الكلام اذ لا متكلم غيره ولا يزال له الكلام اذ لا يبقى متكلم غيره
فيقول لمن الملك اليوم انا الملك اين ملوك الارض فلا ينكر كلام الله الا من يريد ابطال
ما انزل الله عز وجل وكيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وانطق الانام قال الله
تعالى في كتابه وكلم الله موسى تكليما فهذا لا يحتمل تاويلا غير نفس الكلام وقال لموسى اني
اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله
ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وقال يريدون ان يبدلوا كلام الله وقال لا
تبديل لكلمات الله وقال وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وذكر
ايات اخر الى ان قال وقال تعالى لقوم موسى حين اتخذوا العجل فقال افلا يرون الا يرجع
اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا وقال عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم
ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين قال ابو سعيد ففي كل ما ذكرنا
تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تاويل ففي ما عاب الله تعالى به العجل من عجزه عن
القول والكلام بيان بين ان الله غير عاجز عنه وانه متكلم وقايل لانه لم يكن ليعيب
العجل بشي هو موجود فيه وقال ابرهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسلوهم ان كانوا
ينطقون الى قوله افلا يعقلون فلم يعب ابرهيم اصنامهم والهتهم التي يعبدون بالعجز
عن الكلام الا وان الهه متكلم قايل وبسط الكلام في ذلك الى ان قال ارايتم قولكم
انه مخلوق فما بدو خلقه اقال الله له كن فكان كلاما قايما بنفسه بلا متكلم به فقد علم
الناس الا ما شا الله منهم ان الله لم يخلق كلاما يرى ويسمع بلا متكلم به فلا بد
من ان تقولوا في دعواكم الله المتكلم بالقران فاضفتموه الى الله فهذا اجور الجور
واكذب الكذب ان يضيفوا كلام المخلوق الى الخالق ولو لم يكن كفرا كان كذبا
بلا شك فيه فكيف وهو كفر لا شك فيه لا يجوز لمخلوق يومن بالله واليوم الاخر ان يدعي
الربوبية ويدعو الخلق الى عبادته فيقول اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واني انا
ربك وانا اخترتك لنفسي اذهب انت واخوك باياتي ولا تنيا في ذكري انني معكما اسمع
وارى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان
انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم قد علم الخلق الا من اضله الله انه
لا يجوز لاحد ان يقول هذا وما اشبهه ويدعيه غير الخالق بل القايل به والداعي

الى عبادة غير الله كافر ككفر فرعون انه قال انا ربكم الاعلا والمجيب له والمومن
بدعواه اكفر واكذب وان قلتم تكلم به مخلوق فاضفناه الى الله تعالى لانه الخالق
كلهم بصفاتهم وكلامهم لله فهذا المحال الذي ليس وراه محال فضلا عن ان يكون
كفرا لان الله عز وجل لم ينسب شيا من الكلام كله الى نفسه انه كلامه غير
القران وما انزل على رسله فان قلتم كلامكم ولزمتموه لزمكم ان تسموا الشعر وجميع
الغنا والنوح وكلام السباع والبهايم والطير كلام الله فهذا مما لا يختلف المصلون
في بطوله واستحالته فما فضل القران اذا عندكم على الغنا والنوح والشعر اذ كان كله
في دعواكم كلام الله فكيف خص القران بانه كلام الله ونسب كل كلام الى قايله وكفى
بقوم ضلالا ان يدعوا قولا لا يشك الموحدون في بطوله واستحالته وحسبنا به دعواكم
تكذيبا واستحالة ويزيد المومنين بكلام الله ايمانا وتصديقا ان الله قد ميز بين من كلم
من رسله في الدنيا وبين من لم يكلم ومن يكلم من خلقه في الاخرة ومن لا يكلم فقال
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ففرق بين من
اختصه بكلامه وبين من لم يكلمه ثم سمى ممن كلم موسى صلوات الله عليه وسلامه
فقال وكلم الله موسى تكليما فلو لم يكلمه بنفسه الا على تاويل ما ادعيتم فما فضل يعني
من ذكر الله في تكليمه اياه على من لم يكلمه اذ كل الرسل في تكليم الله اياهم مثل
موسى وكل عندكم لم يسمع كلام الله وقد قال تعالى اوليك لا خلاق لهم في الاخرة ولا
يكلمهم الله ففي هذا دليل انه لا يعاقب قوما يوم القيمة بصرف كلامه عنهم الا وانه بيان
يثيب بتكليمه قوما اخرين وقال ايضا في بيان كفر الجهمية اخبر الله ان القران
كلامه وادعت الجهمية انه خلقه واخبر الله تبارك وتعالى انه كلم موسى تكليما
وقال هولا لم يكلمه الله بنفسه ولم يسمع موسى نفس كلام الله انما سمع كلاما
خرج اليه من مخلوق ففي دعواهم دعا مخلوق موسى الى ربوبيته فقال اني انا ربك
فاخلع نعليك فقال له موسى في دعواهم صدقت ثم اتى فرعون يدعوه الى ربوبية
مخلوق كما اجاب موسى في دعواهم فما فرق بين موسى وفرعون في الكفر اذا
فاي كفر اوضح من هذا وقال الله تعالى وتبارك انما قولنا لشي اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون وقال هولا ما قال لشي قط قولا وكلاما لكن كان

ولا يقوله

ولا يقوله ابدا ولم يخرج منه كلام قط ولا يخرج ولا هو يقدر على الكلام في دعواهم
فالصنم في دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة في الكلام وقال ايضا في كتاب النقض على
المريسي وادعيتنا ايها المريسي في قول الله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم في ظلل من الغمام
والملايكة وفي قوله عز وجل هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة او ياتي ربك فادعيت
ان هذا ليس منه باتيان لما انه غير متحرك عندك ولكن ياتي بالقيمة بزعمك وقوله ياتيهم
الله في ظلل من الغمام ياتي الله بامره في ظلل من الغمام ولا ياتي هو بنفسه عز وجل
ثم زعمت ان معناه كمعنى قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد واتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
فيقال لهذا المريسي قاتلك الله ما اجراك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر انباك الله
انه اتيان وتقول ليس باتيان وانما هو كقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد لقد
ميزت بين ما جمع الله وجمعت بين ما ميز الله ولا يجمع بين هذين التاويلين الا كل جاهل
بالكتاب والسنة لان تاويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله
الا مثلك وقد اتفقت الكلمة من المسلمين ان الله فوق عرشه فوق سمواته وانه لا ينزل
قبل يوم القيمة لعقوبة احد من خلقه ولم يشكوا انه ينزل يوم القيمة ليفصل بين عباده
ويحاسبهم ويثيبهم وتشقق السموات يوميذ لنزوله وتنزل الملايكة تنزيلا ويحمل
عرش ربك فوقهم يوميذ ثمانية كما قال الله ورسوله فلما لم يشك المسلمون ان الله لا
ينزل الى الارض قبل يوم القيمة لشي من امور الدنيا علموا يقينا ان ما ياتي الناس من العقوبات
انما هو من امره وعذابه فقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد يعني مكره من قبل قواعد
بنيانهم فخر عليهم السقف من فوقهم فتفسير هذا الاتيان خرور عليهم السقف من فوقهم
وقوله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا مكر بهم فقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المومنين وهم بنو قريظة فتفسير الاتيانين مقرون بهما الخرور
السقف والرعب وتفسير اتيان الله يوم القيمة منصوص في الكتاب مفسر قال
الله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
فيوميذ وقعت الواقعة وانشقت السما فهي يوميذ واهية والملك على ارجايها ويحمل
عرش ربك فوقهم يوميذ ثمانية يوميذ تعرضون لا تخفى منكم خافية الى قوله تعالى
هلك عني سلطانيه فقد فسر الله تعالى المعنيين تفسيرا لا لبس فيه ولا يشتبه على ذي

عجل فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا اتاها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها
حصيدا كان لم تغن بالامس يجنن وقال اتاها امرنا علم اهل العلم ان امره ينزل من عنده
من السما وهو على عرشه فلما قال تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة الايات التي ذكرنا
وقال تعالى ويوم تشقق السما بالغمام ونزل الملايكة تنزيلا وياتيهم الله في ظلل
من الغمام والملايكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور وذكت الارض دكا دكا
وجا ربك والملك صفا صفا علم بما نص الله من الدليل وبما حد لنزول الملايكة يومئذ
ان هذا اتيان الله بنفسه يوم القيمة ليلي محاسبة خلقه بنفسه لا يلي ذلك
احد غيره وان معناه مخالف معنى اتيان القواعد لاختلاف القضيتين اذ قال
وقد كفانا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه تفسير هذا الاتيان حتى لا نحتاج له
منك الى تفسير وذكر حديث ابي هريرة في الصحيحين في تجليه يوم القيمة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وفيه قال فيقول المومنون هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا
فاذا جا ربنا عرفناه فياتيهم الله فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه
وذكر حديث ابن عباس من وجهين موقوفا ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وفيه ثم
ياتي الرب تبارك وتعالى في الكروبيين وهم اكثر من اهل السموات والارض وذكر
عن انس ابن مالك انه قال وتلا هذه الاية يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
قال يبدلها الله يوم القيمة بارض من فضة لم يعمل عليها الخطايا ينزل عليها الجبار
ثم قال ومن يلتفت ايها المريسي الى تفسيرك المحال في اتيان الله يوم القيمة ويدع تفسير
تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الا كل جاهل مجنون خاسر مغبون كانك
انك مفتون في الدين مابون وعلى تفسير كتاب الله غير مامون ويلك ايأتي الله يوم القيمة
ويتغيب هو بنفسه عز وجل فمن يحاسب الناس يومئذ لقد خشيت على من ذهب
مذهبك هذا انه لا يومن بيوم الحساب وادعيت ايها المريسي ان قول الله عز وجل
الله لا اله الا هو الحي القيوم وادعيت ان تفسير القيوم عندك الذي لا يزول يعني
الذي لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط واسندت ذلك عن بعض اصحابك
غير مسمى عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال الحي القيوم الذي لا يزول
وفي روايتك هذه عن ابن عباس دلايل وشواهد انها باطلة احدها انك رويتها

وانت المتهم في توحيد الله عز وجل والثانية انك رويته عن بعض اصحابك غير
مسمى واصحابك مثلك في الظنة والتهمة والثالث انه عن الكلبي وقد اجمع اهل
العلم بالاثر على ان لا يحتجوا بالكلبي في ادنى حلال ولا حرام فكيف في تفسير توحيد الله
وتفسير كتابه وكذلك ابو صالح ولو قد صحت روايتك عن ابن عباس انه قال
القيوم الذي لا يزول لم نستنكره وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند اهل
البصر بالعربية ان معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد لا انه لا يتحرك ولا يزول من مكان
الى مكان اذا شا كما كان يقال للشي الفاني هو زائل كما قال لبيد الا كل شي ما
خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل يعني فان لا انه متحرك فان امارة ما بين
الحي والميت التحرك وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الاصنام
الميتة كما قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيا وهم يخلقون
اموات غير احيا وما يشعرون ايان يبعثون فالله الحي القيوم القابض الباسط يتحرك
اذا شا وينزل اذا شا ويفعل ما يشا بخلاف الاصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال
واحتججت ايها المريسي في نفي التحرك عن الله عز وجل والزوال بحجة الصبيان فزعمت
ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم حين راى كوكبا وشمسا وقمرا قال هذا ربي فلما افل
قال لا احب الافلين ثم قلت فنفى ابرهيم المحبة عن كل اله زايل يعني ان الله لا
اذا نزل من سماء الى سماء او نزل يوم القيمة لمحاسبة العباد فقد افل وزال كما
افل الشمس والقمر فتنصل من ربوبيتهما ابرهيم فلو قاس هذا القياس تركي
طمطماني او رومي عجمي ما زاد على ما قست قبحا وسماجة ويلك من قال من خلق الله
ان الله اذا نزل او تحرك او نزل ليوم الحساب افل في شي كما تافل الشمس في عين
حمية ان الله لا يافل في شي سواه اذا نزل او ارتفع كما تافل الشمس والقمر والكواكب
بل هو العالي على كل شي المحيط بكل شي في جميع احواله من نزوله وارتفاعه وهو
الفعال لما يريد لا يافل في شي بل الاشيا كلها تخشع له وتتواضع والشمس والقمر
والكواكب خلايق مخلوقة اذا افلت افلت في مخلوق في عين حمية كما قال الله
تعالى والله اعلى واجل لا يحيط به شي ولا يحتوي عليه شي ○ وقال ابو بكر عبد
العزيز بن جعفر صاحب الخلال في اول كتابه الكبير المسمى بالمقنع وقد ذكر ذلك

عنه القاضي ابو يعلى في كتاب ايضاح البيان في مسألة القرآن قال ابو بكر لما
سألوه انكم اذا قلتم لم يزل متكلما كان ذلك عبثا فقال لاصحابنا قولان احدهما
انه لم يزل متكلما كالعلم لان ضد الكلام الخرس كما ان ضد العلم الجهل ومن
اصحابنا من قال قد اثبت سبحانه لنفسه انه خالق ولم يجز ان يكون خالقا
في كل حال بل اذا قلنا انه خالق في وقت ارادته ان يخلق وان لم يكن خالقا في كل حال
ولم يبطل ان يكون خالقا كذلك وان لم يكن متكلما في كل حال لم يبطل
ان يكون متكلما بل هو متكلم خالق وان لم يكن متكلما في كل حال ولا خالقا
في كل حال وذكر القاضي ابو يعلى في كتابه المسمى بايضاح البيان هذا السؤال
فقال نقول انه لم يزل متكلما وليس بمتكلم ولا مخاطب ولا آمر ولا ناه
نص عليه احمد في رواية حنبل فقال لم يزل الله متكلما عالما غفورا قال
وقال في رواية عبد الله لم يزل الله متكلما اذا شاء وقال حنبل في موضع
آخر سمعت ابا عبد الله يقول لم يزل الله متكلما والقرآن كلام الله غير
مخلوق قال القاضي وقال احمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة
وكذلك الله يتكلم كيف شاء من غير ان نقول جوف ولا فم ولا شفتان وقال
بعد ذلك بل نقول ان الله لم يزل متكلما اذا شاء ولا نقول انه كان ولا يتكلم
حتى خلق وقال ابو عبد الله بن حامد في كتابه في اصول الدين ومما يجب الايمان
به والتصديق ان الله متكلم وان كلامه قديم وانه لم يزل متكلما في كل اوقاته
موصوفا بذلك وكلامه قديم غير محدث كالعلم والقدرة قال وقد يجيء على المذهب
ان يكون الكلام صفة متكلم لم يزل موصوفا بذلك ومتكلما كلما شاء واذا شاء
ولا نقول انه ساكت في حال متكلم في حال من حيث حدوث الكلام قال
ولا اختلاف عن ابي عبد الله ان الله كان متكلما قبل ان يخلق الخلق وقبل كل
الكائنات وان الله كان فيما لم يزل متكلما كيف شاء وكما شاء واذا شاء انزل
كلامه واذا شاء لم ينزله وقال ابو اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري الملقب
بشيخ الاسلام في اعتقاد اهل السنة وما وقع عليه اجماع اهل الحق من الامة اعلم
ان الله متكلم قائل مادح نفسه وهو متكلم كلما شاء ويتكلم بكلام لا مانع

له ولا مكره والقرآن كلامه هو تكلم به وقال ايضا في كتاب مناقب
الامام احمد بن حنبل في باب الاشارة الى طريقته في الاصول لما ذكر كلامه في
القرآن وترتيب البدع التي ظهرت فيه وانهم قالوا اولا هو مخلوق وجرت
المحنة المشهورة ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسي الى ان قال وجاءت
طائفة فقالت لا يتكلم بعد ما تكلم فيكون كلامه حادثا قال وهذه سحابة
اخرى تقذي في الدين عين غير واحد فانتبه لها ابو بكر بن خزيمة وكانت حينئذ
نيسابور دار الآثار تمد اليها الرايات وتشد اليها الركائب ويجلب منها
العلم وما ظنك بمجالس يحيا النقي والصبغي معا جمعا من الحديث والفقه والصدق
والورع واللسان والبيت والقدر لا يسر لوث بالكلام واستمام لاهله فابن
خزيمة في بيت ومحمد بن اسحق في بيت وابو حامد بن الشرقي في بيت قال
فطار لتلك الفتنة ذلك الامام ابو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها ويصنف في ردها
كانه منذر جيش حتى دون في الدفاتر وتمكن في السرائر ولقن في الكتائب
ونقش في المحاريب ان الله متكلم ان شاء تكلم وان شاء سكت فجزى الله ذلك الامام
واولئك النفر الغر عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا قلت هذه القضية
التي اشار اليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم ابي عبد الله
في تاريخ نيسابور وغيره ذكر انه رفع الى الامام انه قد نبغ طائفة من اصحابه يخالفونه
وهو لا يدري وانهم على مذهب الكلابية وابو بكر الامام شديد على الكلابية قال
فحدثني ابو بكر احمد بن يحيى المتكلم قال اجتمعنا ليلة عند بعض اهل العلم وجرى
ذكر كلام الله اقديم لم يزل او يثبت عند اختياره تعالى ان يتكلم به فوقع بيننا
في ذلك خوض قال جماعة منا ان كلام الباري قديم لم يزل وقال جماعة
ان كلامه قديم غير انه لا يثبت الا باختياره لكلامه فبكرت انا الى ابي علي
الثقفي واخبرته بما جرى فقال من انكر انه لم يزل فقد اعتقد انه محدث
وانتشرت هذه المسألة في البلد وذهب منصور الطوسي في جماعة معه الى ابي بكر
محمد بن اسحق واخبروه بذلك حتى قال منصور الم اقل للشيخ ان هؤلاء يعتقدون مذهب
الكلابية وهذا مذهبهم فجمع ابو بكر اصحابه وقال الم انهكم غير مرة عن

الخوض في الكلام ولم يردهم على هذا الى ذلك اليوم وذكر انه بعد ذلك خرج
على اصحابه وانه صنف في الرد عليهم وانهم ناقضوه ونسبوه الى القول بقول
جهم في ان القران محدث وجعلهم هو كلابية قال الحاكم سمعت ابا سعيد بلغ
عبد الرحمن بن احمد المقرئ يقول سمعت ابا بكر محمد بن اسحق يقول الذي اقول به
ان القران كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ومن قال ان القران او شي منه ومن
وحيه وتنزيله مخلوق او يقول ان الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الازل او يقول
ان افعال الله مخلوقة او يقول ان القران محدث او يقول ان شيا من صفات الله صفات
الذات او اسما من اسما الله مخلوق فهو عندي جهمي يستتاب فان تاب والا ضربت
عنقه هذا مذهبي ومذهب من رايت من اهل الاثر في الشرق والغرب من اهل العلم ومن
حكى عني خلاف ذلك فهو كاذب باهت ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبان
ان الكلابية كذبة فيما يحكون عني مما هو خلاف اصلي ودياني وذكر عن ابن خزيمة انه قال
زعم بعض جهلة هولاء الذين نبغوا في سنتنا هذه ان الله لا يكرر الكلام فهم لا يفهمون
كتاب الله فان الله قد اخبر في بعض الكتاب في مواضع انه خلق ادم وانه امر الملايكة
بالسجود له فكرر هذا الذكر في غير موضع وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد
اخرى وكرر ذكر عيسى ابن مريم في مواضع وحمد نفسه في مواضع فقال الحمد لله
الذي انزل على عبده الكتاب والحمد لله الذي خلق السموات والارض والحمد لله الذي له ما في
السموات وما في الارض وكرر زيادة على ثلاثين مرة فباي الاء ربكما تكذبان ولم اتوهم في
ان مسلما يتوهم ان الله لا يتكلم بشي مرتين قال الحاكم سمعت ابا بكر محمد بن اسحق يعني
الصبغي يقول لما وقع من امرنا ما وقع ووجد بعض المخالفين يعني المعتزلة الفرصة
في تقرير مذهبهم بحضرتنا هو قال ابو علي الثقفي للامام ما الذي انكرت من
من مذاهبنا ايها الامام حتى نرجع عنه قال ميلكم الى مذهب الكلابية فقد
كان احمد بن حنبل من اشد الناس على عبد الله بن سعيد وعلى اصحابه مثل الحرث
المحاسبي وغيره حتى طال الخطاب بينه وبين ابي علي في هذا الباب فقلت قد جمعت
انا اصول مذاهبنا في طبق فاخرجت اليه الطبق فقلت تامل ما جمعته بخطي تكرهه
وبينته في هذه المسايل فان كان فيما شي تنكره فبين لنا وجهه فذكر انه تامله

ولم ينكر

ولم ينكر منه شيا وذكر نسخة الخط وفيه ان الله بجميع صفات ذاته واحد
لم يزل ولا يزال وما اضيف الى الله من صفات فعله مما هو غير باين عن الله فغير مخلوق
وكل شي اضيف الى الله باين عنه دونه مخلوق وذكر ان ابا العباس القلانسي وغيره
وافقوا من خالف ابا بكر وانه كتب الى جماعة من العلما تلك المسايل وانهم كانوا
يرفعون من خالف ابا بكر الى السلطان وان امير نيسابور امر ان ينشل فيهم امر ابي بكر
من النفي والضرب والحبس وان عبد الله بن حمشاذ قال طوبى لهم ان كان ما يقال
عنهم مكذوبا عليهم وان عبد الله بن حمشاذ من غد ذلك اليوم قال رايت البارحة
في المنام كان احمد بن السري الزاهد المروزي لكمني برجله ثم قال كانك في
شك من امور هولا الكلابية قال ثم نظر الى محمد بن اسحق فقال هذا بلاغ للناس
ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب وهذه القصة مبسوطة
في موضع اخر واكثر اهل العلم والذين كانوا مع ابن خزيمة على الكلابية ذكر قال
ثنا ابو اسمعيل الانصاري المعروف بشيخ الاسلام في كتاب ذم الكلام سمعت ابا نصر
ابن سعيد الزراد سمعت ابرهيم بن اسمعيل الخلال يقول اني ذهبت بكتاب ابن خزيمة
في الصبغي والثقفي الى امير المومنين فكتب بصلبهما فقال ابن خزيمة لا اقر على رسول
الله صلى الله عليه وسلم النفاق من اقوام فلم يصلبهم قال ابو اسمعيل سمعت اسمعيل
ابن عبد الرحمن الصابوني يقول استتيب الصبغي والثقفي على يد ابن خزيمة وقال
سمعت احمد بن ابي نصر يقول رايت محمد بن الحسين السلمي يعني ابا عبد الرحمن السلمي
صاحب التصانيف المعروفة في طريقة الصوفية يلعن الكلابية قال وسمعت
محمد بن العباس بن محمد يقول كان ابو علي السرفا يقول لعن الله الكلابية ومن
الموافقين لابن خزيمة ابو حامد الشاركي وابو سعيد الزاهد ويحيى ابن عمار وابو عثمان
النيسابوري الملقب بشيخ الاسلام قال وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول
رايت بابين قلعا من مدرسة ابي الطيب يعني الصعلوكي بامره من بيتي شاين حضرا الطيب به
ابا بكر بن فورك وسمعت محمد بن محمد سمعت ابا عبد الرحمن السلمي يقول وجدت
ابا حامد الاسفرايني وابا الطيب الصعلوكي وابا بكر القفال المروزي وابا منصور
الحاكم على الانكار على الكلام واهله قال الحافظ ابو نصر السجزي في رسالته

المعروفة الى اهل زبيد في الواجب من القول في القران اعلموا ارشدنا الله واياكم انه لم يكن
خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من اول الزمان الى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب
والقلانسي والاشعري واقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم بل اخس
حالا منهم في الباطن من ان الكلام لا يكون الا حرفا وصوتا ذا تاليف واتساق
وان اختلفت به اللغات وعبر عن هذا المعنى الاوايل الذين تكلموا في العقليات
وقالوا الكلام حروف متسقة واصوات مقطعة وقالت يعني علما العربية
الكلام اسم وفعل وحرف جا لمعنى فالاسم مثل زيد وعمرو والفعل مثل جا وذهب
والحرف الذي يجي لمعنى مثل هل وبل وقد وما شاكل ذلك فالاجماع منعقد بين
العقلا على كون الكلام حرفا وصوتا فلما نبغ ابن كلاب واضرابه وحاولوا الرد على
المعتزلة من طريق مجرد العقل ولا يخبرون اصول السنة ولا ما كان السلف عليه ولا يحتجون
بالاخبار الواردة في ذلك زعما منهم انها اخبار احاد وهي لا توجب علما والزمتهم المعتزلة
الاتفاق على ان الاتفاق حاصل على ان الكلام حرف وصوت ويدخله التعاقب
والتاليف وذلك لا يوجد في الشاهد الا بحركة وسكون ولا بد له من ان يكون ذا
اجزا وابعاض وما كان بهذه المثابة لا يجوز ان يكون من صفات ذات الله تعالى
لان ذات الله تعالى لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون
وحكم الصفة الذاتية حكم الذات قالوا فعلم بهذه الجملة ان الكلام المضاف الى الله
تعالى خلق له احدثه واضافه الى نفسه كما نقول خلق الله وعبد الله وفعل الله قال
فضاق بابن كلاب واضرابه النفس عن هذا الالزام لقلة معرفتهم بالسنن وتركهم
قبولها وتسليمهم العنان الى مجرد العقل فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة
الاعيان وخرقوا الاجماع المنعقد من الكافة المسلم والكافر وقالوا للمعتزلة الذي
ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام وانما يسمى ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية
او عبارة عنه وحقيقة الكلام معنى قايم بذات المتكلم فمنهم من اقتصر على هذا القدر
ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد فزاد فيه تنافي السكوت والخرس والافات
المانعة من الكلام ثم خرجوا من هذا الى ان اثبات الحرف والصوت في كلام الله تعالى
تجسيم واثبات اللغة فيه تشبيه وتعلقوا بشبه منها قول الاخطل

ان البيان من الفواد وانما جعل الفواد على اللسان دليلا

فغيره

فغيره وقالوا ان الكلام من الفواد وزعموا ان لهم حجة على مقالتهم في قول الله تعالى
ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وفي قول الله عز وجل فاسرها يوسف
في نفسه ولم يبدها لهم واحتجوا بقول العرب اري في نفسك كلاما وفي وجهك
كلاما فالجاهم الضيق مما يدخل عليهم في مقالتهم الى ان قالوا الاخرس متكلم وكذلك
الساكت والنايم ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام هم متكلمون به
ثم افصحوا بان الخرس والسكوت والافات المانعة من النطق ليست باضداد الكلام
وهذه مقالة تبين فضيحة قايلها في ظاهرها من غير رد عليه ومن علم منه خرق
اجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يناظر بل يجانب ويقمع ○ وقال
ابو نصر السجزي ايضا في كتابه الكبير المسمى بالابانة في مسلة القران لما قيل له ان القراة
عمل والعمل لا يكون صفة لله عز وجل والدليل على انها عمل انك تقول قرا فلان يقرا
وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل فقال هذا لا يلزم لانك
تقول قال الله عز وجل وتقول يقول الله تعالى والله تعالى قال وقلنا
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وقال تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلات
وتقول هل من مزيد فقد حسن في القول ذكر المستقبل فان ارتكبوا العظمى وقالوا
كلام الله شي واحد على اصلنا لا يتجزى وليس بلغة والله سبحانه من الازل الى الابد متكلم
بكلام واحد لا اول له ولا اخر فقال ويقول انما ترجع الى العبارة الى المعبر عنه
قيل لهم قد بينا مرارا كثيرة ان قولكم في هذا الباب فاسد وانه مخالف
للعقليين والشرعيين جميعا وان نص الكتاب والثابت من الاثر قد نطقا بفساده
والله تعالى قال انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فبين
سبحانه انه يقول للشي كن اذا اراد كونه فعلم بذلك انه لم يقل للقيامة بعد كوني
وقال ايضا في موضع اخر النبي صلى الله عليه وسلم قال نبدا بما بدا الله به
ثم قرا ان الصفا والمروة من شعاير الله والله تعالى قال ان مثل عيسى عند الله كمثل
ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال تعالى انما امره اذا اراد شيا ان
يقول له كن فيكون فبين جل جلاله انه قال لادم بعد خلقه من تراب كن وانه
اذا اراد شيا يقول له كن ولم يقتض ذلك حدثا ولا خلقا يعني حدوث نوع الكلام

لما قام من الدليل على انتفا الخلق عن كلام الله تعالى وقال ابو نصر السجزي ايضا فاما
الله تعالى فانه متكلم فيما لم يزل ولا يزال متكلما بما شا من الكلام يسمع من
شا من خلقه ما شا من كلامه اذا شا ويكلم من شا تكليمه بما يعرفه ولا
يجهله وهو سبحانه حي عالم متكلم لا يشبه شيا ولا يشبهه شي لا يوصف الا بما
وصف به نفسه ليس بجسم ولا في معنى جسم ولا يوصف باداة وجارحة والة وكلامه
احسن الكلام ومنه سور واي وكلمات وكل ذلك حروف وهو مسموع منه
على الحقيقة سماعا يعقله الخلق لا كيفية لتكلمه وتكليمه وجايز وجود اعداد من
المكلمين يكلمهم سبحانه في حال واحدة بما يريده من كل واحد منهم من غير ان يشغله
تكليم هذا عن تكليم هذا قال ومنع كثير من اهل العلم اطلاق السكوت عليه ومن
اهل الاثر من جوز اطلاق السكوت لوروده في الحديث وقال معناه تركه التقرير
والتوبيخ والمحاسبة اليوم وسياتي يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبخ فذلك الترك
بمعنى السكوت قال والاصل الذي يجب ان يعلم ان اتفاق التسميات لا يوجب
اتفاق المسمين بها فنحن اذا قلنا ان الله موجود رووف واحد حي عليم سميع بصير متكلم
وقلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما
لم يكن ذلك تشبيها ولا خالفنا به احدا من السلف والايمة بل الله موجود لم يزل واحد
حي عليم سميع بصير متكلم فيما لم يزل ولا يجوز ان يوصف باضداد هذه الصفات
والموجود منا انما وجد عن عدم وحي بمعنى حله ثم يصير ميتا بزوال ذلك المعنى وعلم
بعد ان لم يعلم وقد ينسى ما علم وسمع وابصر وتكلم بجوارح قد يلحقها الافات فلم يكن
فيما اطلق للخلق تشبيه بما اطلق للخالق سبحانه وتعالى وان اتفقت تسميات هذه
الصفات وقال ايضا ابو نصر خاطبني بعض الاشعرية يوما في هذا الفصل وقال
التجري على القدم عن جايز فعلت لا نقربان الله اسمع موسى كلامه على الحقيقة
بلا ترجمان فقال نعم وهم يطلقون ذلك ويموهون على من لم يخبر مذهبهم وحقيقة
سماع كلام الله من ذاته على اصل الاشعري محال لان سماع الخلق على ما جبلوا عليه من
البنية واجروا عليه من العادة لا يكون البتة الا لما هو صوت او في معنى الصوت
واذا لم يكن كذلك كان الواصل الى معرفته بضرب من العلم والفهم وهما يقومان في وقت

مقام السماع لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع وربما سمي ذلك سماعا على التجوز
لقربه من معناه فاما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتاتى للخلق في العرف
الجاري قال فقلت لمخاطبي الاشعري قد علمنا جميعا ان حقيقة السماع لكلام
الله تعالى منه على اصلكم محال وليس هاهنا من تتقيه ونخشى سنعته وانما
مذهبك ان الله يفهم من شا كلامه بلطيفة منه حتى يصير عالما متيقنا ان الذي فهمه
كلام الله والذي اريد ان الزمك وارد على الفهم وروده على السماع فدع التمويه
وادع المضايقة ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله تعالى افهم
كلام الله مطلقا ام مقيدا فتلكا قليلا ثم قال ما تريد بهذا فقلت دع ارادتي
واجب بما عندك فابى وقال ما تريد بهذا فقلت اريد انك قلت انه عليه
السلام فهم كلام الله مطلقا اقتضى ان لا يكون لله تعالى كلام في الازل والابد الا وقد فهمه
موسى وهذا يوول الى الكفر فان الله تعالى يقول ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شا
ولو جاز ذلك لصار من فهم كلام الله تعالى عالما بالغيب وبما في نفس الله سبحانه وقد
نفى الله ذلك فيما اخبر به عن عيسى عليه السلام بقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
انك انت علام الغيوب واذا لم تجز اطلاقه والجيت الى ان تقول افهمه الله ما شاء
من كلامه دخلت في التبعيض الذي هربت منه وكفرت من قال به ثم يكون
مخالفك اسعد منك لانه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله تعالى ومن
قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانت ابيت ان تقبل ذلك وادعيت ان الواجب
المصير الى حكم العقل في هذا الباب وقد ردك العقل الى موافقة النص حاسرا فقال
هذا يحتاج الى تامل وقطع الكلام وقال ابو نصر ايضا لم يزل الله متكلما
لان الكلام من صفات المدح للحي الفاعل وضده من النقايص والله منزه عنها وذكر
كلاما كثيرا الى ان قال وقد ثبت بما ذكرنا كون القران مفرقا مفصلا ذا اجزاء
وابعاض واي وكلمات وحروف وان ما كان بخلاف ذلك لا يكون القران المنزل
الذي امن به المسلمون وجحده الكفار وان المقروء سور واي وكلمات وحروف
وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو وانه عربي مبين نازل بلسان العرب
ولسان قريش والمراد باللسان في هذا الباب اللغة لا اللسان الذي هو لحم ودم وعرو ق

تعالى الله عن ذلك وجل عن ان يوصف الا بما وصف به نفسه ونزه عن الاشباه
قال ونحن نذكر عقيب هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القران وفصلا بعد
ذلك في الصوت وما ورد فيه من القران والحديث وكل ذي لب صحيح يعرف
بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال ان القران العربي حروف ولا فرق بين منكر ذلك
ومنكر الحواس وانها من مبادي العلم واسباب المدارك قال وبين الله في
كتابه ما لا اشكال بعده في هذا الفصل لما قال واذ نادى ربك موسى
والعرب لا تعرف النداء الا صوتا وقد جاء عن موسى صلوات الله عليه وسلامه تحقيق
ذلك فان انكروا الظاهر كفروا وان قالوا ان النداء غير صوت خالفوا لغات
العرب وان قالوا نادى الامير اذا امر غيره بالنداء دفعوا فضيلة موسى عليه السلم
المختصة به من تكليم الله اياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان قال وليس في
وجود الصوت من الله تعالى تشبيه يوجد الصوت منه من الخلق كما لم يكن في
اثبات الكلام له تشبيه بمن له الكلام من خلقه وكيف وكلامه وكلام خلقه
معا عند الاشعري معنى قايم بذات المتكلم لا يختلف فهو المشبه لا محالة قال
واما نحن فنقول كلام الله حروف وصوت بحكم النص وليس ذلك عن جارحة ولا الة
وكلامنا حروف وصوت لا يوجد ذلك منا الا بالة قال والله سبحانه يتكلم
بما شا لا يشغله شي عن شي والمتكلم منا لا يتاتى منه اداء حرفين الا بان يفرغ من
احدهما ويبتدي في الاخر والقران لما كان كلاما لله كان معجزا وكلام الخلق غير
معجز وفي كلام الله بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون ابدا لو كان كيف كان
يكون والخلق لا يصلون الى هذه الاشياء الا بتعريف وقال ابو القسم اسمعيل
ابن محمد بن الفضل التيمي الاصبهاني الشافعي في كتابه المعروف بالحجة على تارك المحجة
اجمع المسلمون على ان القران كلام الله واذا صح انه كلام الله صح انه صفة الله تعالى
وانه موصوف به وهذه الصفة لازمة لذاته تقول العرب زيد متكلم فالكلام
صفة له الا ان حقيقة هذه الصفة الكلام واذا كان كذلك كان القران كلام
الله وكانت هذه الصفة لازمة له ازلية والدليل على ان الكلام لا يفارق
المتكلم انه لو كان يفارقه لم يكن للمتكلم الا كلمة واحدة فاذا تكلم بها لم

يبق له كلام فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة كلمة بعد كلمة دل
على ان تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة قال والدليل
على ان القران غير مخلوق انه كلام الله وكلام الله سبب الى خلق الاشيا قال الله تعالى
انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اي اردنا خلقه وايجاده واظهاره
فقوله كن كلام الله وصفته والصفة التي منها يتفرع الخلق والفعل وبها يتكون
المخلوق لا تكون مخلوقة ولا يكون مثلها للمخلوق والدليل على انه كلام لا يشبه
كلام المخلوقين انه كلام معجز وكلام المخلوقين غير معجز لو اجتمع الخلق على ان ياتوا بمثل
سورة من سوره عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه وقال الشيخ ابو الحسن محمد بن عبد
الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه الفصول في الاصول عن الايمة الفحول
وذكر اثنا عشر اماما الشافعي وملك والثوري واحمد وابن عيينة وابن المبارك
والاوزاعي والليث بن سعد واسحق ابن راهويه والبخاري وابا زرعة وابا حاتم ثم قال
فيه سمعت الامام ابا منصور محمد بن احمد يقول سمعت ابا بكر عبد الله بن احمد
يقول سمعت الشيخ ابا حامد الاسفرايني يقول مذهبي ومذهب الشافعي وفقها
الامصار ان القران كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر والقران حمله
جبريل من الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل والصحابة سمعوه من النبي صلى الله
عليه وسلم وهو الذي نتلوه نحن بالسنتنا وفيما بين الدفتين وما في صدورنا مسموعا ومكتوبا
ومحفوظا ومنقوشا وكل حرف منه كالبا والتا كله كلام الله غير مخلوق ومن
قال هو مخلوق فهو كافر عليه لعاين الله والملايكة والناس اجمعين قال
الشيخ ابو الحسن وكان الشيخ ابو حامد شديد الانكار على الباقلاني واصحاب الكلام
قال ولم تزل الايمة الشافعية يانفون ويستنكفون ان ينتسبوا الى الاشعري
ويتبرون مما بنى الاشعري مذهبه عليه وينهون اصحابهم واحبابهم عن الحوم حواليه
على ما سمعت عدة من المشايخ الايمة منهم الحافظ المؤتمن ابن احمد بن علي الساجي يقولون
سمعنا جماعة من المشايخ الثقات قالوا كان الشيخ ابو حامد احمد بن ابي طاهر الاسفرايني
الامام امام الايمة الذي طبق الارض علما واصحابا اذا سعى الى الجمعة من قطيعة الكرخ
الى الجامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالزوزني المحاذي للجامع ويقبل على من حضر ويقول

اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق كما قاله احمد بن حنبل لا كما يقوله
الباقلاني وتكرر منه ذلك في جمعات فقيل له في ذلك فقال حتى ينتشر في الناس
وفي اهل الصلاح ويشيع الخبر في البلاد بما هم عليه يعني الاشعرية وبري من مذهب
ابي بكر بن الباقلاني فان جماعة من المتفقهة الغربا يدخلون على الباقلاني خفية ويقرون عليه
فيفتنون بمذهبه فاذا رجعوا الى بلادهم اظهروا بدعتهم لا محالة فيظن ظان انهم
مني تعلموه وانا قلته وانا بري من مذهب الباقلاني وعقيدته قال الشيخ ابو الحسن
الكرجي سمعت شيخي الامام ابا منصور الفقيه الاصبهاني يقول سمعت شيخنا الامام
ابا بكر الزاذقاني يقول كنت في درس الشيخ ابي حامد الاسفرايني وكان ينهى اصحابه عن
الكلام وعن الدخول على الباقلاني فبلغه ان نفرا من اصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة
الكلام فظن اني معهم ومنهم وذكر قصة قال في اخرها ان الشيخ ابا حامد قال
لي يا بني بلغني انك تدخل على هذا الرجل يعني الباقلاني فاياك واياه فانه مبتدع يدعو الناس
الى الضلالة والا فلا تحضر مجلسي فقلت انا عايذ بالله مما قيل وتايب اليه واشهدوا علي
اني لا ادخل عليه قال الشيخ ابو الحسن وسمعت الفقيه الامام ابا منصور سعد بن
علي العجلي يقول سمعت عدة من المشايخ والايمة ببغداد اظن الشيخ ابا اسحق الشيرازي
احدهم قالوا كان ابو بكر الباقلاني يخرج متبرقعا الى الحمام خوفا من الشيخ ابي حامد
الاسفرايني قال الشيخ ابو الحسن ومعروف شدة الشيخ ابي حامد على اهل الكلام حتى
ميز اصول فقه الشافعي من اصول الاشعري وعلقه عنه الامام ابو بكر الزاذقاني
وهو عندي وبه اقتدى الشيخ ابو اسحق الشيرازي في كتابيه اللمع والتبصرة حتى لو وافق
قول الاشعري وجها لاصحابنا ميزه وقال هو قول بعض اصحابنا وبه قالت
الاشعرية ولم يعدهم من اصحاب الشافعي استنكفوا منهم ومن مذهبهم في اصول الفقه
فضلا عن اصول الدين قلت هذا المنقول عن الشيخ ابي حامد وامثاله من ايمة
اصحاب الشافعي اصحاب الوجوه معروف في كتبهم المصنفة في اصول الفقه وغيرها وقد
ذكر ابو حامد والقاضي ابو الطيب وابو اسحق الشيرازي وغير واحد بينوا مخالفة
الشافعي وغيره من الايمة لقول ابن كلاب والاشعري في مسلة الكلام التي بها امتاز
ابن كلاب والاشعري عن غيرهما والا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والاشعري

بها

بها اختصاص بل ما قالاه قاله غيرهما اما من اهل السنة والحديث واما من غيرهم
بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسلة الكلام واتبعه عليه الاشعري فانه لم يسبق ابن كلاب
الى ذلك احد ولا وافقه عليه احد من رؤوس الطوايف واصله في ذلك هي مسلة الكلام
في الصفات الفعلية ونحوها من الامور المتعلقة بمشيته وقدرته هل تقوم بذاته
ام لا فكان السلف والايمة يثبتون ما يقوم بذاته عز وجل من الصفات والافعال
مطلقا والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر ذلك مطلقا فوافق ابن كلاب
السلف والايمة في اثبات الصفات ووافق المعتزلة في نفي قيام الافعال به وما يتعلق
بمشيته وقدرته ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والاشعري ونحوهما
بان في اقوالهم بقايا من الاعتزال وهذه البقايا اصلها هو الاستدلال على حدوث العالم
بطريقة الحركات فان هذا الاصل هو الذي اوقع المعتزلة في نفي الصفات والافعال
وقد ذكر الاشعري في رسالته الى اهل الثغر بباب الابواب انه طريق مبتدع في دين
الرسل محرم عندهم وكذلك غير الاشعري كالخطابي وامثاله يذكرون ذلك
لكن مع هذا من وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا وان لم يقل ان
الدين يحتاج اليها فلما راى من راى صحتها التزمه اما قول ابن كلاب وما يضاهيه
وهذا الذي ينقلوه من انكار ابي حامد وغيره على القاضي ابي بكر بن الباقلاني هو بسبب
هذا الاصل وجرى له بسبب ذلك امور اخرى وقام عليه الشيخ ابو حامد والشيخ
ابو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلما من اهل العراق وخراسان والشام واهل الحجاز ومصر
مع ما كان فيه من الفضايل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين
واهل البدع حتى انه لم يكن في المنتسبين الى ابن كلاب والاشعري اجل منه
ولا احسن كتبا وتصنيفا وبسببه انتشر امور كثيرة من ذلك وكان
منتسبا الى الامام احمد واهل السنة واهل الحديث والسلف مع انتسابه الى
ملك والشافعي وغيرهما من الايمة حتى كان يكتب في بعض اجوبته محمد بن الطيب
الحنبلي وكان بينه وبين ابي الحسن التميمي واهل بيته وغيرهم من التميميين من الموالاة
والمصافاة ما هو معروف كما تقدم ذكر ذلك ولهذا غلب على التميميين موافقته
في اصوله ولما صنف ابو بكر البيهقي كتابه في مناقب الامام احمد وابو بكر البيهقي موافق

لابن الباقلاني ذكر ابو بكر اعتقاد الامام احمد الذي صنفه ابو الفضل عبد الواحد
ابن ابي الحسن التميمي وهو مشابه لاصول القاضي ابي بكر وقد حكي عنه انه كان
اذا درس مسالة الكلام على اصول ابن كلاب والاشعري يقول هذا الذي
ذكره ابو الحسن اشرحه لكم وانا لم تتبين لي هذه المسالة فكان يحكى عنه الوقف
فيها اذ له في عدة من المسايل قولان واكثر كما تنطق بذلك كتبه ومع هذا تكلم فيه
اهل العلم وفي طريقته التي اصلها هذه المسالة بما يطول وصفه كما تكلم من قبل
هولاء في ابن كلاب ومن وافقه حتى ذكر ابو اسمعيل الانصاري قال سمعت احمد
ابن ابي رافع وخلقا يذكرون شدة ابي حامد يعني الاسفرايني على ابن الباقلاني قال
وانا بلغت رسالة ابي سعد الى ابنه سالم ببغداد ان كنت تريد ان ترجع الى هراة فلا
تقرب الباقلاني قال وسمعت الحسين بن ابي اسامة المالكي يقول سمعت ابي يقول
لعن ابا ذر فانه اول من حمل الكلام الى الحرم واول من بثه في المغاربة قلت
ابو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن
شيوخه الثلثة وغير ذلك من المحاسن والفضايل ما هو معروف به وكان قد قدم
الى بغداد من هراة فاخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها الى الحرم فتكلم فيه وفي
طريقته من تكلم كابي نصر السجزي وابي القاسم سعد بن علي الزنجاني وامثالهما من
اكابر اهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه وهو ممن يرجح طريقة الضبعي والثقفي
على طريقة ابن خزيمة وامثاله من اهل الحديث واهل المغرب كانوا يحجون فيجتمعون به
وياخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على اصلها فيرحل منهم من يرحل الى
المشرق كما رحل ابو الوليد الباجي فاخذ طريقة ابي جعفر السمناني الحنفي صاحب
القاضي ابي بكر ورحل بعده القاضي ابو بكر بن العربي فاخذ طريقة ابي المعالي في الارشاد
ثم انه ما من هولاء الا من له في الاسلام مساع مشكورة وحسنات مبرورة وله في الرد
على كثير من اهل الالحاد والبدع والانتصار لكثير من اصول السنة والدين ما لا يخفى
على من عرف احوالهم وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وانصاف لكن لما التبس عليهم
هذا الاصل الماخوذ ابتداء عن المعتزلة وهم فضلاء عقلاء احتاجوا الى طرده والتزام
لوازمه فلزمهم بسبب ذلك من الاقوال ما انكرها جمهور المسلمين من اهل العلم

والدين

والدين وصار الناس بسبب ذلك منهم من يعظمهم لما لهم من المحاسن والفضايل ومنهم
ومنهم من يذمهم لما وقع في كلامهم من البدع والباطل وخيار الامور اوساطها
وهذا ليس مخصوصا بهولاء بل مثل هذا وقع لطوايف من اهل العلم والدين والله تعالى
يتقبل من جميع عباده المومنين الحسنات ويتجاوز لهم عن السيئات ربنا اغفر
لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك روف رحيم
ولا ريب ان من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم
واخطا في بعض ذلك فالله تعالى يغفر له خطاه تحقيقا للدعا الذي استجابه الله تعالى لنبيه
وللمومنين حيث قالوا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ومن اتبع ظنه وهواه
فاخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطا ظنه صوابا بعد اجتهاده وهو من
البدع المخالفة للسنة فانه يلزمه نظير ذلك او اعظم او اصغر فيمن يعظمه هو من
اصحابه فقل من يسلم من ذلك من المتاخرين لكثرة الاشتباه والاضطراب
وبعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذي به يحصل الهدى والصواب ويزول
به عن القلوب الشك والارتياب ولهذا تجد كثيرا من المتاخرين من علما الطوايف
يتناقضون في مثل هذه الاصول ولوازمها فيقولون القول الموافق للسنة وينفون ما هو
من لوازمه غير ظانين انه من لوازمه ويقولون ما ينافيه غير ظانين انه ينافيه ويقولون
بلوازم القول المنافي التي تنافي ما اثبتوه من السنة وربما كفروا من خالفهم في القول
المنافي ولوازمه فيكون مضمون قولهم ان يقولوا قولا ويكفروا من يقوله وهذا يوجد
لكثير منهم في الحال الواحدة لعدم تفطنه لتناقض القولين ويوجد في الحالين لاختلاف
نظره واجتهاده وسبب ذلك ما اوقعه اهل الالحاد والضلال من الالفاظ المجملة
التي يظن الظان انه لا يدخل فيها الا الحق وقد دخل فيها الحق والباطل فمن لم يقف
عليها او يستفصل المتكلم بها كما كان السلف والايمة يفعلون صار متناقضا او
مبتدعا ضالا من حيث لا يشعر وكثير ممن يتكلم بالالفاظ المجملة المبتدعة
كلفظ الجسم والجوهر والاعراض وحلول الحوادث ونحو ذلك كانوا يظنون انهم
ينصرون الاسلام بهذه الطريقة وانهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله فوقع
منهم من الخطا والضلال ما اوجب ذلك وهذه حال اهل البدع كالخوارج وامثالهم فا

البدعة لا تكون حقا محضا موافقا للسنة اذ لو كانت كذلك لم تكن باطلا ولا تكون
ولا تكون باطلا محضا لا حق فيه اذ لو كانت كذلك لم يخف على الناس ولكن تشتمل
على حق وباطل فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل اما مخطيا غالطا واما
متعمدا لنفاق فيه والحاد كما قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا
ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم فاخبر ان المنافقين لو خرجوا
في جيش المسلمين ما زادوهم الا خبالا ولكانوا يسعون بينهم مسرعين يطلبون لهم الفتنة
وفي المومنين من يقبل منهم ويستجيب لهم اما لظن مخطي او لنوع من الهوى او لمجموعهما
فان المومن انما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه ولهذا جا في الحديث
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات
ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات وقد امر المومنين ان يقولوا في صلاتهم
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به والضالون عبدوا الله بلا علم ولهذا نزه نبيه
عن الامرين بقوله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وقال تعالى
واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار وهذا الذي تقدم ذكره
من انكار ايمة العراقيين من اصحاب ايمة الشافعي قول ابن كلاب ومتبعيه
في القران وهو معروف في كتبهم ومعلوم انه ليس بعد الشافعي وابن سريج مثل الشيخ
ابي حامد الاسفرايني حتى ذكر ابو اسحق في طبقات الفقها عن ابي الحسين القدوري انه كان
يقول في الشيخ ابي حامد انه انظر من الشافعي وهذا الكلام وان لم يكن
مطابقا لمعناه لجلالة قدر الشافعي وعلو مرتبته فلولا براعة ابي حامد ما قال
فيه الشيخ ابو الحسين القدوري مثل هذا القول وقد قال ابو حامد في كتاب التعليق
في اصول الفقه مسئلة في ان الامر امر لصيغته او لقرينة تقترن به اختلف
الناس في الامر هل له صيغة تدل على كونه امرا ام ليس له ذلك على ثلاثة مذاهب
فذهب ايمة الفقها الى ان الامر له صيغة تدل بمجردها على كونه امرا اذا تعرت
عن القراين وذلك مثل قول القايل افعل كذا وكذا واذا وجد ذلك عاريا عن القراين
كان امرا ولا يحتاج في كونه امرا الى قرينة هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك

وابي حنيفة

وابي حنيفة والاوزاعي وجماعة اهل العلم وهو قول البلخي من المعتزلة وذهبت
المعتزلة باسرها الى ان الامر لا صيغة له ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه امرا وانما
يكون امرا بقرينة تقترن به وهي الارادة ثم اختلفوا في تلك الارادة فمنهم من قال هي ارادة
المامور به فاذا قال افعل واراد بذلك ايجاد المامور به صار امرا واذا عري عن
ذلك لم يكن امرا ومنهم من قال يحتاج الى ارادة شيين ارادة المامور به
وارادة كون اللفظ امرا ومنهم من اعتبر ارادة ثلثة اشيا وليس نتكلم معهم
في هذا الفصل فانه شي يتفرع على مذاهبهم وانما الخلاف بيننا وبينهم في الاصل وهو
ان اللفظ هل يكون امرا بصيغته او بقرينة تقترن به وذهب الاشعري ومن تابعه
الى ان الامر هو معنى قايم بنفس الامر لا يفارق الذات ولا يزايلها وكذلك عنده
ساير اقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك وسوا في هذا امر الله وامر
الادميين الا ان امر الله تعالى يختص بكونه قديما وامر الادمي محدث وهذه الالفاظ
والاصوات ليست عندهم امرا ولا نهيا وانما هي عبارة عنه قال وكان ابن كلاب
عبد الله بن سعيد القطان يقول هي حكاية عن الامر وخالفه ابو الحسن الاشعري
رحمهم الله في ذلك فقال لا يجوز ان يقال هي حكاية لان الحكاية يحتاج ان
تكون مثل المحكي ولكن هو عبارة عن الامر القايم بالنفس وتقرر مذهبهم
على هذا فاذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف في ان الامر
هل له صيغة ام لا فانه اذا كان الامر عندهم هو المعنى القايم بالنفس فذلك المعنى لا
يقال ان له صيغة او ليست له صيغة وانما يقال ذلك في الالفاظ ولكن
يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الامر عندنا ان هذا هو امر وتدل
صيغته على ذلك من غير قرينة وعندهم انه لا يكون عبارة عن الامر ولا دالا على
ذلك بمجرد صيغته ولكنه يكون موقوفا على ما يبينه الدليل فان دل
الدليل على انه اريد به العبارة عن الامر حمل عليه وان دل الدليل على انه اريد
به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حمل عليه الا انا
نتكلم معهم في الجملة ان هذا اللفظ هل يدل على الامر من غير قرينة ام لا وبسط
كلامه في هذه المسالة الى اخرها وكذلك ايضا هذا معروف عند ايمة الطريقة

الخراسانية ومن متاخريهم ابو محمد الجويني وابو المعالي وقد ذكر القاضي ابو القسم
ابن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة ابي محمد الجويني
قال سمعت خالي ابا سعيد يعني عبد الواحد ابن ابي القسم القشيري يقول
كان ايمتنا في عصره والمحققون من اصحابنا يعتقدون فيه من الكمال والفضل
والخصال الحميدة انه لو جاز ان يبعث الله نبيا في عصره لما كان الا هو من حسن طريقته
وورعه وزهده وديانته في كمال فضله قال ابو محمد في اخر كتاب صنفه
سماه عقيدة اصحاب الامام المطلبي الشافعي وكافة اهل السنة والجماعة وقد
نقل هذا منه ابو القسم بن عساكر في كتابه الذي سماه تبيين كذب المفتري
قال ابو محمد ونعتقد ان المصيب من المجتهدين في الاصول والفروع واحد
ويجب التعيين في الاصول فاما في الفروع فربما يتاتى التعيين وربما لا يتاتى ومذهب
الشيخ ابي الحسن تصويب المجتهدين في الفروع وليس ذلك مذهب الشافعي وابو
الحسن احد اصحاب الشافعي فاذا خالفه في شي اعرضنا عنه فيه ومن هذا القبيل
قوله انه لا صيغة للالفاظ اي للكلام ويقل يعز مخالفته اصول
الشافعي ونصوصه وربما نسب المبتدعون اليه ما هو بري منه كما نسبوا اليه
انه يقول ليس في المصحف قران ولا في القبر نبي وكذلك الاستثنا في الايمان
ونفي القدرة على الخلق في الازل وتكفير العوام وايجاب علم الدليل عليهم قال
وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه فوجدتها كلها خلاف ما نسب اليه قلت
هذه المسايل فيها كلام ليس هذا موضعه ولكن المقصود هنا انه جعل من القبيل الذي
خالف فيه الشافعي واعرض عنه فيه اصحابه مسئلة صيغ الالفاظ وهذه
هي مسئلة الكلام وقوله فيها هو قول ابن كلاب ان كلام الله معنى واحد
قايم بنفس الله تعالى ان عبر عنه بالعربية كان قرانا وان عبر عنه بالعبرية كان
توراة وان عبر عنه بالسريانية كان انجيلا وان القران العربي لم يتكلم الله
به وليس هو كلام الله وانما خلقه في بعض الاجسام وجمهور الناس من اهل السنة
واهل البدعة يقولون ان فساد هذا القول معلوم بالاضطرار وان معاني القران
ليست هي معاني التوراة وليست معاني التوراة المعربة هي القران ولا القران اذا ترجم

بالعبرية هو التوراة ولا حقيقة الامر هي حقيقة الخبر وانما اضطر ابن كلاب
والاشعري ونحوهما الى هذا هذا الاصل لانهم لما اعتقدوا ان الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيته
وقدرته لا فعل ولا كلام ولا غير ذلك وقد تبين لهم فساد قول من يقول
القران مخلوق ولا يجعل لله تعالى كلاما قايما بنفسه بل يجعل كلامه ما خلقه في
غيره وعرفوا ان الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم ولا يتصف
الموصوف بما هو منفصل عنه بل اذا خلق الله تعالى شيا من الصفات والافعال بمحل
كان ذلك صفة لذلك المحل لا لله فاذا خلق في محل حركة كان ذلك المحل هو المتحرك
بها واذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هو الحي بها وكذلك اذا خلق علما او قدرة كان
ذلك المحل هو العالم القادر بها فاذا خلق كلاما في غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به
وهذا التقرير مما اتفق عليه القايلون بان القران غير مخلوق من جميع الطوايف مثل اهل
الحديث والسنة ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم ولازم هذا ان من قال ان القران
العربي مخلوق ان لا يكون كلام الله بل هو كلاما للمحل الذي خلق فيه ومن قال ان لفظ
الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا ابطل حجته على المعتزلة فان اصل الحجة انه اذا
خلق كلاما في محل كان صفة لذلك المحل فاذا كان القران العربي كلاما مخلوقا في محل
كان ذلك المحل هو المتكلم به ولم يكن كلام الله ولهذا قال من قال لا يسمى كلاما الا مجازا
فرارا من ان يثبتوا كلاما حقيقيا قايما بغير المتكلم به فلما عظمت شناعة الناس
على هذا القول وكان تسمية هذا كلاما حقيقة مما يعلم بالاضطرار من اللغة
اراد من ينصرهم ان يجعل لفظ الكلام مشتركا فافسد الاصل الذي بنوا عليه قولهم
وبانكار هذا الاصل استطال عليهم من يقول القران مخلوق من المعتزلة والشيعة
والخوارج ونحوهم فان هولا لما ناظرهم من سلك طريقة ابن كلاب ومضمونها ان الله لا يقدر
على الكلام ولا يتكلم بما شا ولا هو متكلم باختياره ومشيته طمع فيهم اوليك
لان جمهور الخلق يعلمون ان المتكلم يتكلم بمشيته واختياره وهو قادر على الكلام وهو
يتكلم بما شا ولكن منشا اضطراب الفريقين اشتراكهما في انه لا يقوم به ما يكون
بارادته وقدرته فلزم هولا اذا جعلوه يتكلم بارادته وقدرته واختياره ان يكون كلامه
مخلوقا منفصلا عنه ولزم هولا اذا جعلوه غير مخلوق ان لا يكون قادرا على الكلام ولا

يتكلم بمشيته وقدرته ولا يتكلم بما يشاء والمقصود هنا ان عبد الله بن سعيد
ابن كلاب واتباعه وافقوا سلف الامة وساير العقلا في ان كلام المتكلم لا بد ان يقوم به
فما لا يكون الا باينا عنه لا يكون كلامه كما قال الايمة كلام الله من الله ليس ببائن
منه وقالوا القران كلام الله غير مخلوق منه بدا واليه يعود فقالوا منه بدا ردا
على الجهمية الذين يقولون بدا من غيره ومقصودهم انه هو المتكلم به كما قال
تعالى تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم وقال تعالى ولكن حق القول مني
وامثال ذلك ثم انهم مع موافقتهم للسلف والايمة والجمهور على هذا اعتقدوا
هذا الاصل وهو انه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيته بناء على هذا الاصل
الذي وافقوا فيه المعتزلة فاحتاجوا حينئذ ان يثبتوا ما لا يكون مقدورا امرا دا فقالوا
والحروف المنظومة والاصوات لا تكون الا مقدورة مرادة فاثبتوا معنى واحدا لم
يمكنهم اثبات معاني متعددة خوفا من اثبات ما لا نهاية له فاحتاجوا الى ان يقولوا
معنى واحدا فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين
بل جمهور العقلا عليهم وانكر الناس عليهم اثبات معنى واحد هو الامر والخبر وجعل
القران العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به وان الكلام المنزل ليس هو كلام الله
وان القران والتوراة والانجيل انما تختلف عباراتها فاذا عبر عن التوراة بالعربية كان
هو القران وان الله لا يقدر ان يتكلم ولا يتكلم بمشيته واختياره وتكليمه لمن كلمه
من خلقه كموسى وادم صلوات الله عليهما ليس الا خلق ادراك ذلك المعنى لهم فالتكليم
هو خلق الادراك فقط ثم منهم من يقول السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود فكل
موجود يمكن ان يرى ويسمع كما يقوله ابو الحسن ومنهم من يقول بل كلام الله لا
يسمع بحال لا منه ولا من غيره اذ هو معنى والمعنى بنفسه لا يسمع كما يقوله ابو بكر ونحوه ومنهم
من يقول انه يسمع ذلك المعنى من القاري مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طايفة
اخرى وجمهور العقلا يقولون ان هذه الاقوال معلومة الفساد بالضرورة وانما الجا
القايلين بها ما تقدم من الاصول التي استلزمت هذه المحاذير واذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم وكذلك قال من قال لا يتكلم الا باصوات قديمة ازلية ليست متعاقبة
بقدر على التكلم بها ولا له في ذلك مشية ولا فعل من اهل الحديث والفقها والكلام

المنتسبين

المنتسبين الى السنة فجمهور العقلا يقولون ان قول هولا ايضا معلوم الفساد
بالضرورة وانما الجاهم الى ذلك اعتقادهم ان الكلام لا يتعلق بمشيته وقدرته
مع علمهم بان الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتا مسموعا من المتكلم واما
من قال ان الصوت المسموع من المتكلم قديم او يسمع منه صوت قديم ومحدث
فهذا اظهر فسادا من ان يحتاج الى الكلام عليه وكلام السلف والايمة والعلما
في هذا الاصل كثير منتشر ليس هذا موضع استقصايه واما دلالة الكتاب
والسنة على هذا فاكثر من ان تحصر وقد ذكر منها الامام احمد وغيره من العلما
في الرد على الجهمية ما جمعوه كما ذكره الخلال في كتاب السنة اخبرنا المروذي
قال هذا ما احتج به ابو عبد الله على الجهمية من القران وكتبه بخطه وكتبته
من كتابه فذكر المروذي ايات كثيرة دون ما ذكر الخضر بن احمد عن عبد الله بن احمد
وقال فيه سمعت ابا عبد الله يقول في القران عليهم من الحجج في غير موضع يعني
الجهمية قال الخلال واخبرنا الخضر بن المثنى الكندي سمعت عبد الله بن احمد
ابن حنبل قال وجدت هذا الكتاب بخط ابي فيما احتج به على الجهمية وقد الفت
الايات الى الايات فذكر ايات كثيرة تدل على هذا الاصل مثل قوله تعالى واذا سالك عبادي
عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليومنوا بي لعلهم يرشدون
وقوله تعالى بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقوله
ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اوليك ما ياكلون في
بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة وقوله تعالى قد سمع الله قول
التي تجادلك في زوجها وقوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن
اغنيا وقوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم
الى قوله كذلك الله يخلق ما يشا اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقوله
تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اوليك لا خلاق لهم في الاخرة ولا
يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة وقوله تعالى وهو الذي خلق السموات
والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك وكلم الله موسى تكليما
ولما جا موسى لميقاتنا وكلمه ربه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه

يختلفون ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وانهم لفي شك منه مريب وتمت
كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين نحن نقص عليك احسن القصص
بما اوحينا اليك هذا القران وان كنت من قبله لمن الغافلين وقوله تعالى قل لو كان
البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا
وقوله تعالى فلما اتاها نودي يا موسى اني انا ربك فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس
طوى وانا اخترتك فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري
الى قوله انني معكما اسمع وارى والقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى وايوب اذ نادى ربه اني
مسني الضر وانت ارحم الراحمين فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر واتيناه اهله
ومثلهم معهم وقوله وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه
فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين فاستجبنا له ونجيناه
من الغم وكذلك ننجي المومنين وقوله وزكريا اذ نادى ربه رب لا تذرني فردا
وانت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى واصلحنا له زوجه وقوله
الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به
خبيرا فلما جاها نودي ان بورك من في النار ومن حولها وقوله فلما اتاها
نودي من شاطي الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله
رب العالمين وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وقوله
تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم
الغالبون وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة
والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون وقوله تعالى وهو الذي
يحيي ويميت فاذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ربكم ادعوني
استجب لكم ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم وان الذين اورثوا
الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا وقوله تعالى فلما اسفونا
انتقمنا منهم وقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله

والله

والله يسمع تحاوركما قلت وفي القران مواضع كثيرة تدل على هذا الاصل
كقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن
سبع سموات وهو بكل شي عليم وقوله اينكم لتكفرون بالذي خلق
الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين الى قوله ثم استوى الى السماء وهي
دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين وقوله
تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام تاتيهم الملايكة او ياتي ربك او ياتي
بعض ايات ربك وقوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة او ياتي امر ربك
وقوله تعالى وجا ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى وقل اعملوا فسيرى
الله عملكم ورسوله والمومنون وقوله ثم جعلناكم خلايف في الارض من بعدهم
لننظر كيف تعملون وقوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات في ستة ايام ثم
استوى على العرش في غير موضع من القران وقوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها
ففسقوا فيها وقوله تعالى واذا اراد الله بقوم سوا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال
وقوله تعالى كل يوم هو في شان وقوله تعالى ويوم يناديهم فيقول ماذا اجبتم
المرسلين ويوم يناديهم اين شركاي الذين كنتم تزعمون واذ نادى ربك موسى ان ايت
القوم الظالمين وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما الم انهكما عن
تلكما الشجرة وقوله تعالى كلا اذهبا باياتنا انتما ومن اتبعكما فاذهبا باياتنا
انا معكم مستمعون وقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى الله نزل
احسن الحديث كتابا متشابها وقوله تعالى فباي حديث بعد الله واياته يومنون
ومن اصدق من الله حديثا وامثال ذلك كثير في كتاب الله تعالى بل يدخل في ذلك
عامة ما اخبر الله به في كتابه من افعاله لا سيما المرتبة كقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى
وقوله فسنيسره لليسرى فسنيسره للعسرى وقوله فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وقوله تعالى انا صببنا الما صبا ثم شققنا الارض شقا وقوله
تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وقوله الم نهلك الاولين ثم نتبعهم الاخرين
ونحو ذلك لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على ان الفعل ليس هو المفعول والخلق ليس

هو المخلوق وهو قول جمهور الناس على اختلاف اصنافهم وقد قررنا هذا في غير هذا
الموضع ثم هولاء على قولين منهم من يقول ان الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيته
وقدرته ومنهم من يقول يتعلق بمشيته وقدرته وان قيل ان نوعه متقدم فهولا يحتجون
بما هو الظاهر المفهوم من النصوص واذا تاول من ينازعهم ان المتجدد انما هو المفعول
المخلوق فقط من غير تجدد فعل كان هذا بمنزلة من يتاول نصوص الارادة والحب
والرضى والسخط على ان المتجدد ليس ايضا الا المخلوقات التي تراد وتحب وترضي وتسخط
وكذلك نصوص القول والكلام والحديث ونحو ذلك على ان المتجدد ليس الا ادراك
الخلق لذلك وتاويل الاتيان والمجي على ان المتجدد ليس الا مخلوقا من المخلوقات فهذه
التاويلات كلها من نمط واحد ولا نزاع بين الناس انها خلاف المفهوم الظاهر
الذي دل عليه القران والحديث ثم ملاحدة الباطنية يقولون ان الرسل ارادوا افهام
الناس ما يتخيلونه وان لم يكن مطابقا للخارج ويجعلون ذلك بمنزلة ما يراه النايم
فتفسير القران عندهم يشبه تعبير الرويا التي لا يفهم تعبيرها من ظاهرها كرويا
يوسف عليه السلم والملك بخلاف الرويا التي يكون ظاهرها مطابقا لباطنها والمتفلسفة
من اهل الكلام النفاة فهم وان كانوا يكفرون من يقول هذا فاما ان يتاولوا تاويلات
يعلم بالضرورة ان الرسول لم يردها واما ان يقولوا لا ندري ما اراد فهم اما
في جهل بسيط او مركب ومدار هولاء كلهم على ان العقل عارض ما دلت عليه
النصوص وقد بين اهل الاثبات ان العقل مطابق موافق لما اخبرت به النصوص لا
معارض لها لكن المقصود هنا ان نبين ان القران والسنة فيه من الدلالة على هذا
الاصل ما لا يكاد ينحصر فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على
ما ترك ومن عرف حقيقة قول النفاة علم ان القران مناقض لها مناقضة لا حيلة
لهم فيها وانه يثبت ما يقدر الله عليه ويشاوه من افعاله التي ليست هي نفس المخلوقات
وغير افعاله ولولا ما وقع للناس من الالتباس والاجمال في كلام الناس لما كان يحتاج
ان يقال الافعال التي ليست هي نفس المخلوقات فان المعقول عند جميع الناس ان
الفعل المتعدي الى مفعول ليس هو نفس المفعول لكن النفاة عندهم ان المخلوقات
هي نفس فعل الله ليس له فعل عندهم الا نفس المخلوق فلهذا احتيج الى البيان ومما يدل

ان ؞ له ؞ وان القران ؞

على هذا

على هذا الاصل ما علق بشرط كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من
حيث لا يحتسب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
وقوله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ۝ وقوله تعالى لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا ۝ وقوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله ۝
وقوله تعالى ذلك بانهم اتبعوا ما اسخط الله ۝ وفي الجملة هذا في كتاب الله اكثر
من ان يحصر وكذلك في الاحاديث المستفيضة الصحيحة المتلقاه بالقبول كقوله
صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه عز وجل ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى
احبه ۝ وقوله اتدرون ماذا قال ربكم الليلة ۝ وقوله في حديث
الشفاعة ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده
مثله ۝ وقوله عليه السلم اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات كجر السلسلة
على الصفا ۝ وقوله ان الله يحدث من امره ما يشا وان مما احدث ان لا تكلموا
في الصلاة ۝ وقوله في حديث التجلي فيقولون هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا
جا ربنا عرفناه فياتيهم الله في صورته التي يعرفون ۝ وقوله لله اشد فرحا
بتوبة عبده من رجل اضل راحلته بارض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه
فطلبها فلم يجدها فنام تحت شجرة ينتظر الموت فلما استيقظ اذا هو براحلته عليها
طعامه وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته ۝ وهذا الحديث
مستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين من غير وجه من حديث
ابن مسعود وابي هريرة وانس وغيرهم ۝ وقوله ما منكم من احد الا سيكلمه
ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ۝ وفي حديث قسمت الصلاة بيني وبين
عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي فاذا قال
الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي فاذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي ۝
وقوله صلى الله عليه وسلم يقول الله تبارك وتعالى من تقرب الي شبرا تقربت اليه
ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ۝ وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل
الله تبارك وتعالى الى السما الدنيا شطر الليل او ثلث الليل الاخر فيقول من يدعوني
فاستجيب له من يسالني فاعطيه من يستغفرني فاغفر له ۝ وقوله صلى الله عليه وسلم في

حديث الأنصاري الذي أضاف رجلاً وآثره على نفسه وأهله فلما أصبح الرجل وغدا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لقد ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما
وأنزل الله تعالى ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ ه وهذه الأحاديث كلها
كلها في الصحيحين ه وفي السنن في حديث علي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث الركوب
على الراحلة قال فقلت يا رسول الله من أي شيء تضحك قال إن ربك يضحك
إلى عبده إذا قال رب اغفر لي ذنوبي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت قال علم عبدي
أنه لا يغفر الذنوب غيري وفي لفظ إن ربك ليعجب من عبده إذا قال رب اغفر لي
ذنوبي يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيره ه وفي حديث أبي رزين عنه صلى الله عليه وسلم
قال ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره فقال له أبو رزين أو يضحك الرب
قال نعم فقال لن نعدم من رب يضحك خيراً ه وفي الصحيحين وغيرهما من حديث التجلي
الطويل المشهور الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة فهو في الصحيح
من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وفي مسلم من حديث جابر ورواه الإمام أحمد من حديث
ابن مسعود وغيره قال في حديث أبي هريرة فال أولست أعطيت العهود والمواثيق
أن لا تسأل غير الذي أعطيت فيقول يا رب لا تجعلني أشقى خلقك فيضحك الله تبارك وتعالى
منه ثم يأذن له في دخول الجنة ه وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال فيقول الله يا ابن آدم أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها فيقول أي رب
أتستهزئ بي وأنت رب العالمين وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألا تسألوني
مم ضحكت فقالوا مم ضحكت يا رسول الله قال من ضحك رب العالمين حين قال أتستهزئ
بي وأنت رب العالمين فيقول إني لا أستهزئ بك ولكني على ما أشاء قادر ه وفي الصحيح
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل
الجنة قالوا كيف يا رسول الله قال يقتل هذا فيلج الجنة ثم يتوب الله على الآخر فيهديه
الله إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيستشهد ه وفي الصحيح عنه أيضاً صلى الله عليه
وسلم قال عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل ه وفي حديث معروف لا يتوضأ
أحدكم فيحسن وضوءه فيسبغه ثم يأتي المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشبش الله به
كما يتبشبش أهل الغائب بطلعته ه وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال

الدنيا

الدنيا خضرة حلوة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وفي لفظ مستخلفكم
فيها لينظر كيف تعملون فاتقوا الدنيا واتقوا النساء ه وفي الصحيح أيضاً عنه صلى الله عليه
وسلم أنه قال إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم
وفي الصحيحين عن أبي واقد الليثي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قاعداً
في أصحابه إذ جاءه ثلاثة نفر فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس وأما رجل فجلس
يعني خلفهم وأما رجل فانطلق فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألا أخبركم عن
هؤلاء النفر أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أوى إلى الله فآواه الله وأما الرجل
الذي جلس خلف الحلقة فاستحيا فاستحيى الله منه وأما الرجل الذي انطلق وأعرض
فأعرض الله عنه ه وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً قال إن الله يستحيي
أن يبسط العبد إليه يديه فيسأله فيهما خيراً فيردهما خائبتين ه وفي الصحيح عنه صلى الله
عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى قال لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل
حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي
يبطش بها ورجله التي يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي ولئن سألني
لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض
نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه ه وفي الحديث الصحيح عن عبادة
ابن الصامت عنه صلى الله عليه وسلم قال من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن
كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة إنا لنكره الموت قال ليس ذاك
ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته وإذا بشر بذلك أحب
لقاء الله وأحب الله لقاءه وإن الكافر إذا حضره الموت بشر بعذاب الله وعقوبته
فإذا بشر بذلك كره لقاء الله فكره الله لقاءه ه وفي الصحيحين عن البراء عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق ومن
أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله ه وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة يا أهل الجنة
فيقولون لبيك وسعديك فيقول هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد أعطيتنا
ما لم تعط أحداً من خلقك فيقول جل وعز أنا أعطيكم أفضل من ذلك قالوا يا رب

فيقول

واي شي افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم بعده ابدا
وفي الصحيحين عن انس قال انزل علينا ثم كان من المنسوخ انا قد لقينا ربنا فرضي عنا
وارضانا ٥ وفي حديث عمرو بن مالك الرواسي قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت يا رسول الله ارض عني فاعرض عني ثلثا قال فقلت يا رسول الله ان الرب ليرضى
فيرضى فارض عني فرضي عني ٥ وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين صبر ليقتطع بها مال امرء مسلم وهو فيها فاجر لقي الله وهو عليه
غضبان ٥ وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اشتد غضب
الله على قوم فعلوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حينئذ يشير الى رباعيته ٥ وقال
اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن اسيد
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مر بالنطفة ثنتان واربعون ليلة بعث الله اليها
ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب اذكر
ام انثى فيقضي ربك ما شا ويكتب الملك ثم يقول يا رب اجله فيقول ربك ما شا ويكتب
الملك فيقول يا رب رزقه فيقضي ربك ما شا ويكتب الملك ثم يخرج الملك بالصحيفة
في يده فلا يزيد على امر ولا ينقص ٥ وفي الصحيحين عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول في سجوده اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك
منك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك ٥ وفي حديث اخر اعوذ بكلمات الله
التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ٥ وفي الصحيح عن انس في حديث الشفاعة عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال فاذا رايت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شا الله
ان يدعني ثم يقول يا محمد ارفع راسك سل تعطه اشفع تشفع وذكر مثل هذا ثلث
مرات ٥ وفي الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعاقبون
فيكم ملايكة بالليل وملايكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر
ثم يعرج اليه الذين باتوا فيكم فيسالهم وهو اعلم بهم كيف تركتم عبادي قالوا تركناهم
يصلون واتيناهم وهم يصلون ٥ وفي الصحيح ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان لله ملايكة فضلا عن كتاب الناس سياحين في الارض فاذا وجدوا قوما يذكرون
الله قالوا هلموا الى حاجتكم قال فيحفون بهم الى السما الدنيا قال

فيقول الله عز وجل اين تركتم عبادي يصنعون قال فيقولون تركناهم يحمدونك
ويسبحونك ويمجدونك قال فيقول هل راوني قال فيقولون لا قال فيقول كيف
لو راوني قال فيقولون لو راوك لكانوا اشد تحميدا واشد ذكرا قال فيقول
فاي شي يطلبون قالوا يطلبون الجنة قال فيقول هل راوها قال فيقولون لا قال
فيقول كيف لو راوها قال فيقولون لو راوها كانوا اشد عليها حرصا واشد لها
طلبا قال فيقول من اي شي يتعوذون قال فيقولون يتعوذون من النار قال
فيقول وهل راوها قال فيقولون لا قال فيقول فكيف لو راوها قال فيقولون لو
راوها كانوا اشد منها تعوذا واشد منها هربا قال فيقول اشهدكم اني قد غفرت
لهم قال فيقولون ان فيهم فلانا الخطا لم يردهم انما جا لحاجة قال فيقول هم القوم
لا يشقى جليسهم ٥ وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله اذا احب الله عبدا نادى
يا جبريل قد احببت فلانا فاحبه قال فيحبه جبريل ثم ينادي في السما ان الله يحب
فلانا فاحبوه فيحبه اهل السما ثم يوضع له القبول في الارض وقال في البغض مثل ذلك
وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى انا عند ظن عبدي
بي وانا معه حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته
في ملا خير منهم وان اقترب الي شبرا اقتربت اليه ذراعا وان اقترب الي ذراعا اقتربت
اليه باعا وان اتاني يمشي اتيته هرولة ٥ وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة وابي سعيد انهما
شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما جلس قوم يذكرون الله الا حفت
بهم الملايكة وذكرهم الله فيمن عنده ٥ وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم ان رجلا اصاب ذنبا فقال رب اني اصبت ذنبا فاغفره لي قال ربه علم
عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به قد غفرت لعبدي ثم مكث ما شا الله ثم
اذنب ذنبا اخر فقال اي رب اني اذنبت ذنبا فاغفره فقال ربه علم عبدي
ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به قد غفرت لعبدي فليعمل ما شا ٥ وفي الصحيحين عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقبض الله الارض ويطوي السما بيمينه
ثم يقول انا الملك اين ملوك الارض ٥ وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان فينظر ايمن

منه فلا يرى الا شيئا قدمه وينظر اشام منه فلا يرى الا شيئا قدمه وينظر امامه
فتستقبله النار فمن استطاع منكم ان يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل فان لم يجد
فبكلمة طيبة ۞ وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
الروية قال فيه فيلقى العبد فيقول اي فل الم اكرمك واسودك وازوجك
واسخر لك الخيل والابل واذرك ترأس وتربع فيقول بلى يا رب قال فيقول افظننت
انك ملاقي فيقول لا فيقول فاني انساك كما نسيتني ثم يلقى الثاني فيقول اي فل
فذكر مثل ما قال الاول ويلقى الثالث فيقول امنت بك وبكتابك وصليت وصمت
وتصدقت ويثني بخير ما استطاع قال فيقول فها هنا اذا قال ثم يقال الا نبعث
شاهدنا عليك فيفكر في نفسه من الذي يشهد علي فيختم على فيه ويقال لفخذه انطقي
فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله ما كان ذلك ليعذر من نفسه وذلك
المنافق وذكر الحديث ۞ وفي صحيح مسلم عن انس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم فضحك فقال هل تدرون مما اضحك قال قلنا الله ورسوله اعلم قال من مخاطبة
العبد ربه يقول يا رب الم تجرني من الظلم قال يقول بلى قال فيقول لا اجيز
على نفسي الا شاهدا مني قال فيقول فكفى بنفسك عليك شهيدا وبالكرام الكاتبين
شهودا قال فيختم على فيه ويقال لاركانه انطقي فتنطق باعماله قال ثم يخلى
بينه وبين الكلام قال فيقول بعدا لكن وسحقا فعنكن كنت اناضل ۞
وفي الصحيحين عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله لاهون اهل النار
عذابا يوم القيمة لو كان لك ما على الارض من شي اكنت تفتدي به فيقول نعم
فيقول له قد اردت منك ما هو اهون من هذا وانت في صلب ابيك ادم ان لا تشرك
بي شيئا فابيت ۞ وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يدنو
احدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه فيقول كذا وكذا فيقول نعم يا رب فيقرره
ثم يقول قد سترت عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قال ثم يعطى كتاب
حسناته وهو قوله هاؤم اقرؤا كتابيه واما الكفار والمنافقون
فينادى هولاء الذين كذبوا على ربهم ورسوله الا لعنة على الظالمين ۞ وفي
صحيح مسلم وغيره عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يقول الله

يوم القيمة يا ابن ادم مرضت فلم تعدني فيقول يا رب كيف اعودك وانت
رب العالمين فيقول اما علمت ان عبدي فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني
عنده يا ابن ادم استسقيتك فلم تسقني فيقول اي رب كيف اسقيك وانت رب العالمين
فيقول تبارك وتعالى اما علمت ان عبدي فلانا استسقاك فلم تسقه اما علمت انك لو
سقيته لوجدت ذلك عندي قال ويقول يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني فيقول
اي رب كيف اطعمك وانت رب العالمين فيقول اما علمت ان عبدي فلانا استطعمك
فلم تطعمه اما انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي ۞ وفي الصحيحين عن ابي سعيد الخدري
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يقول الله لاهل الجنة يا اهل الجنة فيقولون لبيك وسعديك
والخير في يديك فيقول هل رضيتم فيقولون ربنا وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم
تعط احدا من خلقك فيقول الا اعطيكم افضل من ذلك قال فيقولون يا رب واي
شي افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا ۞ وهذا فيه
ذكر المخاطبة وذكر الرضوان جميعا ۞ وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال اخر اهل الجنة دخولا الجنة واخر اهل النار خروجا
من النار رجل يخرج حبوا فيقول له ربه ادخل الجنة فيقول ان الجنة ملاى فيقول
له ذلك ثلث مرات كل ذلك يعيد الجنة ملاى فيقول ان لك مثل الدنيا عشر مرات
وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلثة لا يكلمهم الله
ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولهم عذاب اليم رجل حلف على يمين على مال مسلم فاقتطعه
ورجل حلف على يمين بعد العصر انه اعطي بسلعته اكثر مما اعطي وهو كاذب ورجل
منع فضل ماء فان الله يقول اليوم امنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يداك
وفي صحيح مسلم عن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر
اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قال فقراها رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ابو ذر خابوا وخسروا خابوا وخسروا خابوا وخسروا من هم يا رسول
الله قال المسبل ازاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب والمنان عطاءه ۞
وهذان الحديثان فيهما نفي التكليم والنظر عن بعض الناس كما في القران مثل ذلك
واما نفي التكليم وحده ففي غير حديث ۞ وهذا الباب في الاحاديث كثير

جدا يتعذر استقصاؤه ولكن نبهنا ببعضه على نوعه والاحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الايات مع زيادة تفسير في الحديث كما ان احاديث الاحكام تجيء موافقة لكتاب الله مع تفسيرها لمجمله ومع ما فيها من الزيادات التي لا تعارض القران فان الله سبحانه وتعالى انزل على نبيه الكتاب والحكمة وامر ازواج نبيه ان يذكرن ما يتلى في بيوتهن من آيات الله والحكمة وامتن على المومنين بان بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه وفي رواية الا انه مثل القران او اكثر فالحكمة التي انزلها الله عليه مع القران وعلمها لامته تتناول ما تكلم به في الدين من غير القران من انواع الخبر والامر فخبره موافق لخبر الله وامره موافق لامر الله فكما انه يامر بما في الكتاب او بما هو تفسير ما في الكتاب وبما لم يذكر بعينه في الكتاب فجاءت اخباره في هذا الباب يذكر فيها افعال الرب كخلقه ورزقه وعدله واحسانه واثابته ومعاقبته ويذكر فيها انواع كلامه وتكليمه لملايكته وانبيايه وغيرهم من عباده ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه وحبه وبغضه وفرحه وضحكه وغير ذلك من الامور التي تدخل في هذا الباب والناس في هذا الباب ثلثة اقسام الجهمية المحضة من المعتزلة وغيرهم تجعل هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى والكلابية ومن وافقهم يثبتون ما يثبتون من ذلك اما قديما بعينه لازما لذات الله تعالى واما مخلوقا منفصلا عنه وجمهور اهل الحديث وطوايف من اهل الكلام يقولون بل هنا قسم ثالث قايم بذات الله تعالى متعلق بمشيته وقدرته كما دلت عليه النصوص الكثيرة ثم بعض هولا قد يجعلون نوع ذلك حادثا كما تقوله الكرامية واما اكثر اهل الحديث ومن وافقهم فانهم لا يجعلون النوع حادثا بل قديما ويفرقون بين حدوث النوع وبين حدوث الفرد من افراده كما يفرق جمهور العقلا بين دوام النوع ودوام الواحد من اعيانه فان نعيم اهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الاعيان الفانية ومن الاعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثه كارواح الادميين فانها مبدعة كانت بعد ان لم تكن ومع هذا فهي باقية دايمة والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون اشخاصه لكن الدهرية منهم ظنوا ان حركات

الافلاك

الافلاك من هذا الباب وانها قديمة النوع فاعتقدوا قدمها وليس لهم على ذلك دليل اصلا وعامة ما يحتجون به ابطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدوث الشخص ويقول انه يلزم من حدوث الاعيان حدوث نوعها ويقول ان ذلك حدث من غير تجدد امر حادث وهذا القول اذا بطل كان بطلانه اقوى في الحجة وفي افساد قولهم وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة كما تقدم بيانه وان لم يبطل قولهم فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيفما ادير الامر وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول وهو المطلوب ومن المعلوم ان اصل الايمان تصديق الرسول فيما اخبر وطاعته فيما امر وقد اتفق سلف الامة وايمتها على انه لا يجوز ان يكون ثم دليل لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك وهذا هو المطلوب هنا ولكن اقوام ادعوا معارضة طايفة من اخباره للمعقول واصل وقوع ذلك في المنتسبين الى الاسلام والايمان ان طوايف من اهل النظر والكلام ارادوا نصر ما اعتقدوا انه قول بما اعتقدوا انه حجة وراوا ان تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها وتلك اللوازم تناقض كثيرا من اخباره وهولاء غلطوا في المنقول والمعقول جميعا كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية نفاة الصفات والافعال انه اخبر ان كل ما سوى الذات القديمة المجردة عن الصفات محدث الشخص والنوع جميعا وظنوا ان هذا من التوحيد الذي جاء به واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل وجعلوا هذا هو الطريق الى اثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله فقالوا ان كلامه مخلوق خلقه في غيره لم يقم به كلام وانه لا يرى في الاخرة ولا يكون مباينا للخلق ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات ولا فعل من الافعال لا خلق للعالم ولا استوا ولا غير ذلك فانه لو قام به فعل وصفة لكان موصوفا محلا للاعراض ولو قام به فعل يتعلق بمشيته للزم تعاقب الافعال ودوام الحوادث واذا جوزوا دوام النوع الحادث او قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر به وهم مخطيون في المنقول والمعقول اما المنقول فان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخبر قط بذات مجردة عن الصفات والافعال بل النصوص الالهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والافعال وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة وهم يسلمون ان هذا هو الذي

يظهر من النصوص ولكل اخبر عن الله تعالى باسمايه الحسنى واياته المثبتة لصفاته وافعاله
وانه خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش فمن قال ان الافلاك
قديمة ازلية فقوله مناقض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب كما ان من قال
ان الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا له كلام ولا له فعل فقوله مناقض لقول الرسول
وليس مع واحد منهما عقل صريح يدل على قوله بل العقل الصريح مناقض لقوله كما قد بين
في موضعه من وجوه كثيرة مثل ما يقال ان العقل الصريح يعلم ان اثبات عالم بلا علم وقادر
بلا قدرة ممتنع كاثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر واعظم امتناعا من ذلك ان يكون
العلم هو العالم او العلم هو القدرة فهذا قول نفاة الصفات واما القايلون بقدم
العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث فان القديم اما واجب بنفسه او لازم
للواجب بنفسه ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث فالحوادث
ليست من لوازمه وما لا يكون من لوازمه يتوقف وجوده على حدوث سبب حادث
فاذا كان القديم الواجب بنفسه او اللازم للواجب لا يصدر عنه حادث امتنع
حدوث الحوادث وهذا حقيقة قولهم فانهم يزعمون ان العالم له علة قديمة موجبة
له وهو لازم لعلته وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها فيمتنع ان
يحدث شيا في الوجود اذ الحادث المعين يكون لازما للقديم بالضرورة واتفاق العقلا
واذا قالوا يجوز ان يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة قيل الكلام في تلك
الواسطة كالكلام في الاول فانها ان كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات
كلها وان كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث واذا قالوا كل حادث مشروط بحادث
قبله لا الى اول قيل لهم فليست اعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه واذا كان
النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع ونوع الحوادث ممكن لنفسه
ليس فيه واجب بنفسه فيكون نوع الحوادث صادرا عن الواجب بنفسه فلا يجب قدم شي
معين ولا يجب قدم شي من اجزا العالم لا الفلك ولا غيره وهو نقيض قولهم واذا قالوا
نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس وهذان لازمان للعقل وهو لازم للواجب بنفسه
قيل لهم فذاته مستلزمة لنوع الحوادث سوا كان بوسط او بغير وسط
والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شي لا بوسط ولا بغير وسط سوا

كان الحادث نوعا او شخصا لان النوع الحادث يمتنع مقارنته لها كما يمتنع مقارنة
ذاته الشخص الحادث لها لان النوع الحادث انما يوجد شيا فشيا فبطل ان تكون
الحوادث صادرة عن علة مستلزمة لنوعها او شخصها فبطل ان يكون العالم صادرا
عن علة موجبة له كما بطل وجوبه بنفسه وهو المطلوب ومما يبين ذلك ان
القديم يستلزم قدم موجبه او وجوبه بنفسه فان القديم اما واجب بنفسه
واما واجب بغيره اذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجودا فضلا عن ان يكون
قديما بالضرورة واتفاق العقلا واذا كان واجبا بغيره فلا بد ان يكون الموجب له قديما
ولا يكون موجبا له حتى تكون شروط الايجاب قديمة ايضا فيمتنع ان يكون موجب القديم
او شرط من شروط الايجاب حادثا لان الموجب المقتضي الفاعل المؤثر يمتنع ان يتاخر عن
موجبه الذي هو مقتضاه واثره وهذا معلوم بالضرورة ومتفق عليه بين العقلا
واذا كان كذلك فيمتنع ان يكون جميع العالم واجبا بنفسه واذا كان كذلك
لم يكن في الموجودات ما هو حادث لان الحادث كان معدوما وهو مفتقر الى محدث
يحدثه فضلا عن ان يكون واجبا بنفسه فثبت ان في العالم ما ليس بواجب والواجب
بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه والموجب التام لا يتاخر عنه شي
من موجبه ومقتضاه فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام كما يمتنع ان تكون هي
واجبة بنفسها واذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل
ليس موجبا بذاته واذا كان غاية ما يقولونه ان العالم صادر عن علة موجبة بنفسها بغير
واسطة او بوسايط لازمة لتلك العلة فعلى هذا التقدير يمتنع حدوث الحوادث
عنه فان لم يكن للحوادث فاعل غيره والا لزم حدوثها بلا محدث وهذا معلوم الفساد
بالضرورة فتبين ان للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه فامتنع
ان يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها او ان يكون او شيا من معلولاتها
وهم يقولون ان العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها وكل ما سواها معلول لها
وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة ومن قال ان مجموع اجزا العالم واجبة او قديمة
فقوله معلوم الفساد بالضرورة ومن قال ان الحوادث صادرة عن جزء منه
واجب فقوله ايضا معلوم الفساد سوا جعل ذلك الجزء الافلاك او بعضها او من

المعلوم انه ليس شي من اجزاء العالم مستقلا بالابداع لغيره من اجزايه وان قيل ان بعض اجزايه سبب لبعض فتاثيره متوقف على سبب اخر وعلى انتفاء موانع فلا يمكن ان يجعل شي من اجزا العالم واجبا بنفسه قديما مبدعا لغيره وليس شي من اجزا العالم قديما يمكن ذلك فيه فعلم ان الرب تعالى خارج عن العالم واجزايه وصفاته وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا بيان انه ليس في المعقول ما يناقض ما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم وقد علم ان المدعين لمعقول يناقضه صنفان صنف يجوزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما اخبروا به عن الله وبلغوه الى الامم عن الله تعالى الكذب عمدا او خطا وان يظهروا نقيض ما يبطن كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ومن المظهرين لتصديقهم كالمنافقين من المتفلسفة والقرامطة الباطنية ونحوهم ممن يقول بشي من ذلك وصنف لا يجوزون عليهم شيا من ذلك وهذا الذي يقول به المتكلمون المنتسبون الى المسلمين على اختلاف اصنافهم وهولا مخطيون في العقل والسمع ففي السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمدا او خطا وفي العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين واذا كانت الدعوى خطا لم تكن حججها الا باطلة فان الحجة الصحيحة لا تستلزم الا حقا واما الدعوى الصحيحة فقد تكون حججها صحيحة وقد تكون باطلة ومن اعظم ما بنى عليه المتكلمة النافية للافعال وبعض الصفات او جميعها اصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة هي هذه المسئلة وهي نفي قيام ما يشاوه ويقدر عليه بذاته من افعاله وغيرها

فصل

وقد ذكر ابو عبد الله الرازي هو وابو الحسن الامدي ادلة نفاة ذلك وابطلوها كلها ولم يستدلوا على نفي ذلك الا بان ما يقوم به ان كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثها نقصا وان كان نقصا لزم اتصافه بالنقص والله تعالى منزه عن ذلك وهذه الحجة ضعيفة ولعلها اضعف مما ضعفوه ونحن نذكر ما ذكره ابو محمد بن الخطيب في ذلك في اجل كتبه الكلامية الذي سماه نهاية العقول في دراية الاصول وذكر انه اورد فيه من الدقايق والحقايق ما لا يكاد يوجد في شي من كتب الاولين والاخرين والسابقين واللاحقين من الموافقين والمخالفين ووصفه بصفات تطول قال وهذا كله لا يعلمه الا من تقدم تحصيله لاكثر كلام العلما وتحقق وقوفه على مجامع بحث العقلاء من المحققين والمبطلين والموافقين

90/1

من مشيه الله وارادته التي بها يقبل الدعا من الداعي ويعطي السايل ويتقرب الى المتقرب ويقبل توبة التايب ويغفر للمستغفر هل يكون ذلك عنه او لا يكون فان قالوا انه باسره لا يكون ابطلوا بذلك الشرع الذي قصدهم نصرته وابطلوا حكم الامر ونواهيه وكلما جا لاجله من الحث على الطاعة والنهي عن المعصية وان قالوا يكون ذلك يسير عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة وكونه بغير ارادة اشنع وان كان بارادة فهل هي ارادات قديمة ام محدثة فان كانت قديمة فالارادات القديمة غير واحدة وما اظنهم يقولون ان المرادات الكثيرة صدرت عن ارادة واحدة قال وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هربوا منه اولا قال ابو البركات لا يستبعد عقله ان تصدر المرادات الكثيرة عن ارادة واحدة ظن انهم لا يقولون به وهم يقولون به فان هذا قول ابن كلاب والاشعري ومن وافقهما من اهل الكلام والفقه والحديث والتصوف يقولون انه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ويريد المرادات كلها بارادة واحدة بالعين وان كلامه الذي يتكلم به من الامر بكل مامور والخبر عن كل مخبر عنه هو ايضا واحد بالعين ثم تنازع القايلون بهذا الاصل هل كلامه معنى فقط والقران العربي ليس هو كلامه او حكاية الحروف او الحروف والاصوات التي نزل بها القران وغيره وهي قديمة العين على قولين من القايلين بقدم اعيان الحروف والاصوات من لا يقول هي واحدة بل يقول هي متعلقة وان كانت لا نهاية لها ويقول بسوى حروف او حروف معاني لا نهاية لها في ان واحد وانها لم تزل ولا تزال وهذا مما اوجب قول القايلين بان كلام الله مخلوق وانه ليس له كلام قايم بذاته لما راوا ان ما ليس بمخلوق فهو قديم العين والثاني ممتنع عندهم فتعين الاول واوليك الصنفان قالوا والاول ممتنع فتعين الثاني وهو انما قالوا ذلك اهل الاقوال لظنهم انه يمتنع ان يقوم به الامور الاختيارية الكلام باختياره ولا غير كلام كما قد بين في موضعه وهذا القول الاصل هو القول بدوام الحوادث هو

شيئا بعد شيء اراد فخلق وخلق فاراد او حيث خلقه ارادته واوجبت ارادته خلقه مثال ذلك انه اراد خلق ادم الذي هو الاب فخلقه واوجد
واقتضى وجود الاب وجوده وجود الابن اراد فجاد وجاد فاراد اراده بعد ارادة لموجود فاذا قلتم لم اوجد قيل
لانه اراد فجاد ولم اراد قيل لانه اوجد فوجود الحوادث يقتضي بعضها بعضا من جود السابق واللاحق فان
قالوا كيف يحدث له الاراده بعد الاراده وكيف يكون له حال منتظر يكون بعد ان لم يكن وكيف يكون محل الحوادث قيل وكيف يكون
محلا لغير الحوادث اعني للاراده القديمة فان قيل لانها له منه قيل والارادات له منه فان قيل الاراده له في قدمه قيل
والحديثة له في قدمه لان السابق من جوده بالاراده السابقة اوجب تجدد اراده لاحقة فاحدث خلقا بعد خلق باراده بعد ارادة وحيث في
حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وحيث عن السابق ارادته يتوسط مرادا وهكذا هلم جرا قال والتنزيه عن
الاراده الحادثة كالتنزيه عن الاراده القديمة في كونه محلا لها لكنه اوجه لهذا التنزيه كما سنتكلم عليه في فصل العلم اذا قلنا
في علمه لما يعلم وكيف يعلم قال فهذا اصل المذهبين قال اما المذهب الاخر فان اهله يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدم فله سبب
يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضا حتى ينتهي اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة وسيأتي تمام قول هؤلاء الذي
هو قول ارسطو واتباعه وقد نقل غير واحد ان اول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو ارسطو واما الاساطين قبله فلم يكونوا يقولون
بقدم صورة الفلك وان كان لهم في المادة اقوال اخر وقد بسط الكلام على هذا الاصل في مسألة العلم وغيره لما رد على من زعم انه لا يعلم
الجزئيات حذرا من التغير والتكثر في ذاته وذكر حجة ارسطو وابن سينا ونقضها وقال واما القول بايجاب الغيرية فيه بادراك الاغيار
والكثرة بكثرة المدركات فجوابه المحقق انه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته بل في اضافاته ومناسباته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته
ولا الوحدة التي اوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدأيته الاولى التي بها عرفناه ونحسبها اوجبنا له ما اوجبنا وسلبنا عنه ما
سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته قال ولا تعتقد ان الوحدة المقولة في صفات
واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل اثبتت بالبرهان عن مبدأيته الاول ووجوب وجوده بذاته والذي لزم عن ذلك لم يلزم الا
في حقيقته وذاته لا في مدركاته ومضافاته فاما ان يتغير بادراك المتغيرات فذلك امر اضافي لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم يبطله
الحجة ولم يمنعه برهان ونفيه من طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال اولى وتكلم على قول ارسطو
اذ قال من المحال ان يكون كماله بتعقل غيره اذ كان جوهرا في الغاية من الالهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال الى الانقص

الانقص وهو حركة ما فليكن هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة فقال ابو البركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف
والعلوم ممنوع غير لازم لان التغير مطلقا بل هو غير لازم البتة وان لزم كان لزومه في بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض
الاوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير وانفعال
فانه يلزم ان يحرك مثل ذلك التغير حركة مكانية قال وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك على
المكان على رأيه فانه لا يعتقد فيها انما ما تكون في مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام في بعض التغيرات والاحوال كالتسخن
والتبرد ولا يلزم فيهما ابدا وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن من الارض من الاجزاء التي هي كلها دون غيرها من
الاحجار الكبار الصلبة التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن بحرارة كثيرة وهو في مكانه لا يتحرك وانما
يتحرك منه بعض الاجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هي حركات يتوحد باحدها بعد
الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحول ولم يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في
كل جسم بل في بعض الاجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الاحوال والاوقات ولا كان ذلك على طريق التفلسف كما قال
بل على طريق التتبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ولو لزم في التغيرات النفسانية ايضا لما لزم
انتقال الحكم فيه الى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والارادات فالحكم الجزئي لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض الى
البعض والى كل الاشياء على حال واحد وبسط الكلام في مسألة العلم وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله وقال
لما ذكر القولين للمتقدمين قال والقائلون بالحدوث قالوا انه لا يحتاج الى هذا التمحل وسموه على طريقة المجادلة باسم التمحل للتشنيع
والتسفيه بل يقول بان المبدي المعيد خلق العالم واحدثه بارادة قديمة ازلية ارادتها في القدم احداث العالم حين احدثه
قال ويقال في جوابهم ان ذلك المبدأ لا معين ومخصص في القدم المعقول بعلة مقصودة الى العلم
القديم عند الاراده القديمة حيث اراده في مثل القلم السابق لحدوث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور
لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم لا ان الله لا يقدر عليه لكن لانه في نفسه غير مقدور وعليهم ما الذي يقولون في حوادث العالم

بعد وجوده

والمخالفين قال فاني قل ما تكلمت فيه في المبادي والمقدمات بل اكثر العناية كان
مصروفا الي تلخيص النهايات والغايات قال في هذا الكتاب الاصل الثاني عشر وهو ما
ما يستحيل علي الله تعالى المسئلة الرابعة في انه يستحيل ان يكون محلا للحوادث واتفقت
الكرامية علي تجويز ذلك واما تجدد الاحوال فالمعتزلة اختلفوا في تجويزه مثل المدركية
والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين البصري فانه اثبت تجدد
العالميات في ذاته قال واما الفلاسفة فمع انهم في المشهور ابعد الناس عن هذا المذهب
ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه فانهم يجوزون تجدد الاضافات علي ذاته مع ان
الاضافة عندهم عرض وجودي وذلك يقتضي كون ذاته موصوفة بالحوادث واما ابو
البركات البغدادي فقد صرح باتصاف ذاته بالصفات المحدثة قلت ابو عبد الله الرازي
غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب ابي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي
وشيخه عبد الجبار الهمذاني ونحوهم وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وابي
البركات ونحوهما وفي مذهب الاشعري يعتمد علي كتب ابي المعالي كالشامل ونحوه وبعض
كتب القاضي ابي بكر وامثاله واما كتب القدماء كابي الحسن الاشعري وابي محمد بن كلاب
وامثالهما وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل علي انه لم يكن
يعرف ما فيها وكذلك مذهب طوايف الفلاسفة المتقدمين والا فهذا القول الذي حكاه
عن ابي البركات هو قول اكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو وقول كثير منهم
كما نقل ذلك ارباب المقالات عنهم ونقلوا ان اول من قال بقدم العالم منهم هو ارسطو
وكذلك هذا القول هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابي مالك الحضرمي وعلي
ابن ميثم واتباعهما وطوايف من متقدمي اهل الكلام والفقه كابي معاذ التومني وهشام
وزهير الابري وداود الاصبهاني وغيرهم كما ذكره الاشعري عنهم في المقالات قال وكل
القايلين بان القران ليس بمخلوق كنحو عبد الله بن كلاب ومن قال انه محدث كنحو زهير
الابري وداود الاصبهاني ومن قال انه حدث كنحو ابي معاذ التومني يقولون ان القران ليس
بجسم ولا عرض واما اقوال ايمة الفقها والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء
المسلمين فكلام الرازي يدل علي انه لم يكن مطلعا علي ذلك والمقصود هنا ان يبين غاية
محجة النفاة فانه بعد ان ذكر الخلاف قال والمعتمد ان نقول كلما صح قيامه بالباري

تعالى فاما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان كان صفة كمال استحال ان يكون حادثا والا
كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال
الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال اجماع الامة وان لم يكن صفة كمال
استحال اتصاف الباري بها لان اجماع الامة على ان صفات الباري باسرها صفات كمال فاثبات
صفة لا من صفات الكمال خرق للاجماع وانه غير جائز قلت وهذا ما نعول عليه
وانه مركب من السمع والعقل قال والذي عول عليه اصحابنا انه لو صح اتصافه بالحوادث
لوجب اتصافه بالحوادث او باضدادها في الازل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث
في الازل وانه محال قلت وهذه الادلة مبنية على ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد
عرفت فساده قال ومن اصحابنا من اورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها الى البناء
على ذلك الاصل وهو انه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا في الازل وكون الشيء قابلا للشيء فرع
على امكان وجود المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الازل وهو محال قال الا ان
ذلك يعارض بان الله قادر في الازل ولا يلزم من ازليته قادريته صحة ازلية المقدور فكذلك
هاهنا قال ومنهم من قال لو كانت الحوادث قائمة به لتغير وهو محال قال وهذا ضعيف
لانه ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات
الشرطية قال واما المعتزلة فجلهم تمسكوا بان المفهوم من قيام الصفة بالموصوف
حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والباري تعالى ليس في الجهة فامتنع
قيام الصفة به قلت وقد عرفت ضعف هذه الطريقة قال ومشايخهم استدلوا
بان الجوهر انما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا بدليل ان العرض لما لم يكن متحيزا
لم يصح قيام هذه المعاني به قال وانه باطل لاحتمال ان يقال ان الجوهر انما صح قيام
الحوادث به لا لكونه متحيزا بل لامر اخر يشترك بينه وبين الباري تعالى وغير مشترك
بينه وبين العرض سلمنا ذلك الا انه من المحتمل ان يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه
متحيزا والله تعالى يقبلها لوصف اخر لصحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
قال واستدلوا ايضا بانه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث قال وهذه دعوى
لا يمكن اقامة البرهان عليها قال فهذه عيون ما تمسك به الناس في هذه المسألة قلت
ابو عبد الله الرازي من اكثر الناس منازعة للكرامية حتى يذكر بينه وبينهم انواع من ذلك اعظم

ومثله الى المعتزلة والمتفلسفة اكثر من ميله اليهم واختلف كلامه في تكفيرهم وان كان
هو قد استقر امره على انه لا يكفر احدا من اهل القبلة لا لهم ولا للمعتزلة ولا لامثالهم
وهذه المسألة من اشهر المسائل التي نازعهم فيها ومع هذا انه قد ذكر ان قولهم يلزم اكثر الطوائف
وذكر انه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة الا الحجة التي احتج بها وهي من اضعف الحجج كما سنبينه
ان شاء الله تعالى واما الحجج التي يحتج بها الكلابية والمعتزلة فقد بين هو فسادها مع انه قد
استوعب حجج النفاة فانه بعد ان ذكر الخلاف قال والمعتمد ان نقول كل ما صح قيامه بالباري
تعالى اما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان كانت صفة كمال استحال ان يكون حادثا والا كانت
ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن الكمال الذي هو ممكن
الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الامة وان لم يكن صفة كمال استحال
اتصاف الباري بها لان اجماع الامة على ان صفات الله تعالى باسرها صفة كمال فاثبات صفة
لا من صفات الكمال خرق للاجماع وانه غير جائز قلت وهذا ما يعول عليه وانه مركب من
السمع والعقل قال والذي عول عليه اصحابنا انه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه
بالحوادث او باضدادها في الازل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الازل وانه محال قلت وهذه
الدلالة مبنية على ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد عرفت فساده قال ومن اصحابنا
من اورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها الى البناء على ذلك الاصل وهو انه لو كان
قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الازل وكون الشيء قابلا للشيء فرع على امكان وجود المقبول
فلزم صحة حدوث الحوادث في الازل وهو محال قال وهذا ضعيف الا ان ذلك يعارض
بان الله قادر في الازل ولا يلزم من ازليته قادريته صحة ازلية المقدور فكذلك هاهنا ثم قال
ومنهم من قال لو كانت الحوادث قائمة به لتغير وهو محال قال وهذا ضعيف لانه ان
فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات
الشرطية قال واما المعتزلة فجلهم تمسكوا بان المفهوم من قيام الصفة بالموصوف
حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والباري تعالى ليس في الجهة فامتنع
قيام الصفة به قال وقد عرفت ضعف هذه الطريقة قال ومشايخهم استدلوا
بان الجوهر انما يصح قيام المعاني به لكونه متحيزا بدليل ان العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام
هذه المعاني به قال فانه باطل لاحتمال ان يقال ان الجوهر انما صح قيام الحوادث

به لا لكونه متحيزاً بل لامر اخر مشترك بينه وبين الباري تعالى او غير مشترك بينه وبين
العرض سلمنا ذلك الا انه من المحتمل ان يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزاً والله
تعالى يقبلها لوصف اخر لصحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة قال
واستدلوا ايضا بانه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث قال وهذه دعوى لا
لا يمكن اقامة البرهان عليها قلت والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس
مفرقا ونحن نوضح ذلك فاما الحجة الاولى وهو ان القابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده فلو
فلو جاز اتصافه بها لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث فهذه الحجة مبنية
على مقدمتين وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوايف المسلمين اما الاولى وهي ان
القابل للشي لا يخلو منه ومن ضده فاكثر العقلاء على خلافها والنزاع فيها بين طوايف
النظار وبين الفقها من اتباع الايمة الاربعة كاصحاب احمد ومالك والشافعي وابي
حنيفة وغيرهم ومن قال ان ذلك التزم ان يكون لكل جسم طعم ولون
وريح وغير ذلك من انواع الاعراض ولا دليل لاصحابها عليها وابو المعالي في كتابه المشهور
الذي سماه الارشاد الى قواطع الادلة لم يذكر على ذلك حجة بل هذه المقدمة احتاج اليها في
مسئلة حدوث العالم لما اراد ان يبين ان الجسم لا يخلو من كل جنس من اجناس
الاعراض فاحال على كلامه مع الكرامية ولما تكلم مع الكرامية في هذه المسئلة
احال على كلامه في مسئلة حدوث العالم مع الفلاسفة ولم يذكر دليلاً عقلياً لا مع
هولاء ولا مع هولاء وانما احتج على الكرامية بتناقضهم ومضمون ما اعتمد عليه من قال
ان القابل للشي لا يخلو منه ومن ضده ان الجسم لا يخلو عن الاكوان الاربعة الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون فيقاس بقية الاعراض عليها واحتجوا بان القابل لها لا
يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف وكما سلمته الكرامية فكذلك قبل الاتصاف
فاجابهم من خالفهم كالرازي وغيره بان الاول قياس محض بغير جامع فاذا قدر ان الجسم
يستلزم نوعا من انواع الاعراض فمن اين يجب ان يستلزم بقية الانواع وايضا
فان الذي يسلمونه لهم الحركة والسكون والسكون هل هو وجودي او عدمي فيه قولان
معروفان واما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسئلة الجوهر الفرد ومن قال
ان الاجسام ليست مركبة من الجواهر المفردة وهم اكثر الطوايف لم يقل بان الجسم لا يخلو

عن عرض

من الاجتماع

من الاجتماع والافتراق بل الجسم البسيط واحد عنده سواء قبل الافتراق او لم يقبله وكذلك
اذا قدر ان فيه حقايق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك ان يقبل الاجتماع والافتراق
واما كونه لا يخلو عنها بعد الاتصاف فاجابوا عنه بمنع ذلك في الاعراض التي لا تقبل
بقا الحركات والاصوات واما ما يقبل البقاء فهو مبني على ان الباقي هل يفتقر
زواله الى ضد ام لا فمن قال ان الباقي لا يفتقر في زواله الى الضد امكنه ان يقول بجواز
الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ومن قال لا يزول الا
بضد قال ان الحادث لا يزول الا بضد حادث فان الحادث بعد الحدوث لا يخلو
المحل منه ومن ضده بناء على هذا الاصل فان كان هذا الاصل صحيحا ثبت الفرق وان
كان باطلا امتنع الفرق وتناقضهم يدل على فساد احد قوليهم ثم القايلون بموجب
هذا الاصل طوايف كثيرون بل اكثر الناس على هذا فلا يلزم من تناقض الكرامية
تناقض غيرهم واما المقدمة الثانية وهي ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهذه قد
نازع فيها طوايف من اهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم
وقالوا التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل واما التسلسل في الاثار والشروط
فلا دليل على بطلانه بل لا يمكن حدوث شي من الحوادث لا العالم ولا شي من اجزاء العالم
الا بناء على هذا الاصل فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث
وذلك يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح كما قد بسط هذا في مسئلة حدوث
العالم وبين انه لا بد من تسلسل الحوادث او الترجيح بلا مرجح وان القايلين بالحدوث يلزمهم الترجيح
بلا مرجح والقايلين بقدم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث
اصلا وهذا افسد من حدوثها بلا سبب حادث والطوايف ايضا متنازعون في هذا الاصل
وجمهور الفلاسفة وجمهور اهل الكلام لا يمنعون ذلك واما اهل الكلام
فللمعتزلة فيه قولان وللاشعرية فيه قولان واما الحجة الثانية وهو انه لو
كان قابلا لها لكان قابلا لها في الازل وذلك فرع امكان وجودها ووجودها
في الازل محال فقد اجاب عنها بالمعارضة بانه قادر على الحوادث ولا يلزم من
كون القدرة ازلية ان يكون امكان المقدور ازليا ويمكن ان يجاب عنها بوجوه اخرى
احدها انه لا نسلم انه اذا كان قابلا للحدوث الحادث ان يكون قابلا له في الازل

الا اذا امكن وجود ذلك في الازل فانه اذا قيل هو قابل لما يمتنع ان يكون ازليا كان
بمنزلة ان يقال هو قادر على ما يمتنع ان يكون ازليا فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في
الازل وقال مع ذلك بانه قادر على الحوادث وقابل لها لم يلزمه ان يكون وجود المقدور
والمقبول في الازل لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب
حادث مثل الكلابية واما لهم من المعتزلة والكرامية كان كلامه في هذا بمنزلة
كلامهم في هذا ومن قال ان حدوث الحوادث لابد له من سبب حادث كما يقوله من
يقوله من اهل الكلام والفلسفة واهل الحديث وغيرهم الذين يقولون انه يقوم به
الامور المتعلقة بقدرته ومشيته ولم يزل كذلك او يقولون بتعاقب ذلك في غيره
كما يشترك في هذا الاصل من يقوله من الهشامية والمعتزلة والمرجئة واهل
الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم فقولهم في هذا
كقولهم في هذا الوجه الثاني ان يلتزم قايل ذلك امكان وجود المقبول في الازل
وقد عرف ان لطوايف المسلمين في الاصل قولين معروفين فان ما لا يتناهى من الحوادث هل
يمكن وجوده في الماضي والمستقبل او في الماضي فقط او فيهما جميعا على ثلثة اقوال معروفة
قال بكل قول طوايف من نظار المسلمين وغيرهم الوجه الثالث ان يجاب
بجواب مركب فيقال هو قابل لما هو قادر عليه فان كان ثبوت جنسهما في الازل
ممكنا كان قابلا لذلك في الازل وقادرا عليه في الازل وان لم يكن ثبوت هذا
الجنس ممكنا في الازل كان قابلا للممكن من ذلك كما هو قادر على الممكن من ذلك
الوجه الرابع ان يقال كونه قابلا او ليس بقابل هو نظر في محل هذه الامور ليس نظرا
في امكان تسلسلها او امتناع ذلك كما ان النظر في كونه يقبل الاتصاف بالصفات
كالعلم والقدرة هو نظر في امكان اتصافه بذلك فاما وجوب تناهي ما مضى
من الحوادث وما بقي وامكان وجود جنس الحوادث في الازل فذلك لا اختصاص
لها بمحل دون محل فان قدر امتناع قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي
وان قدر امكان ذلك كان بمنزلة امكان حدوث الحوادث المنفصلة والكلام في
امكان تسلسلها وعدم امكان ذلك مسئلة اخرى وامثلة الحجة الثالثة
وهي ان قيام الحوادث به تغير والله منزه عن التغير فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني

93/1

الجواب الخامس ان يقال هذه الامور المقبولة هي من الحوادث
المقدورة بخلاف الصفات اللازمة له فانها ليست مقدورة فالمقبولات
تنقسم الى مقدور وغير مقدور كما ان المقدورات تنقسم الى مقبول وغير
مقبول وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور وحينئذ
فاذا كان وجود المقدور في الازل محالا كان وجود المقبول
هذا المقبول في الازل محالا لان هذا المقبول مقدور من المقدورات
واذا كان وجود هذه الحوادث المقبولة المقدورة محالا
في الازل لم يلزم من ذلك امتناع وجودها فيما لا يزال كساير
الحوادث ولم يلزم من كون الذات قابلة لها امكان وجودها
في الازل الجواب السادس ان يقال
انتم تقولون انه قادر في الازل مع امتناع وجود المقدور
في الازل وتقولون انه قادر في الازل على ما لا يزال فان كان هذا
الكلام صحيحا امكن ان يقال في المقبول كذلك ويقال هو قابل في
الازل مع امتناع وجود المقبول في الازل وهو قابل في الازل لما
لا يزال وان كان هذا الكلام باطلا لزم اما امكان وجود المقدور

في غاية الاقداح ولم يحتج بغيرها وقد اجاب الرازي عن ذلك بان لفظ التغير مجمل
فان الشمس والقمر والكواكب اذا تحركت وتحركت الرياح او تحركت الاشجار
والدواب من الاناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا او لا يسمى تغيرا فان سمي تغيرا كان
المعنى انه اذا تحرك المتحرك فقد تحرك واذا تغير بهذا التفسير فقد تغير واذا قامت
به الحوادث كالحركة ونحوها فقد قامت به الحوادث فهذا معنى قوله ان فسر
بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم فيقال وما الدليل على امتناع هذا المعنى وان سماه
المسمى تغيرا وان كان هذا لا يسمى تغيرا بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث مثل
ان يعني بالتغير الاستحالة في الصفات كما يقال تغير المريض وتغيرت البلاد وتغير
الناس ونحو ذلك فلا دليل على انه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل
هذا التغير ولا ريب ان التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني فان الناس لا يقولون
للشمس والقمر والكواكب اذا كانت جارية في السما ان هذا تغير وانها تغيرت
ولا يقولون للانسان اذا كانت عادته ان يقرا القران ويصلي الخمس انه كلما قرا وصلى
قد تغير وانما يقولون ذلك لمن لم يكن عادته هذه الافعال، اذا تغيرت صفته وعادته
قيل انه قد تغير وحينيذ فمن قال انه سبحانه لم يزل متكلما اذا شا فعالا لما
يشا لم يسم افعاله تغيرا ومن قال انه تكلم بعد ان لم يكن متكلما وفعل بعد ان لم
يكن فاعلا فانه يلزم من قال ان الكلام والفعل يقوم بغيره والقول في احد النوعين كالقول
في الاخر واذا قدر ان النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي او عقلي يجوز احدهما ويمنع الاخر
والا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى او بمجرد اطلاق لفظي من غير ان يكون
ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم فاما اذا كان اللفظ في كلام
المعصوم وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام اهل الاجماع وقد علم مراده بذلك
اللفظ فانه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ولا يجوز مخالفة قول المعصوم واطلاق
التغير على الافعال كاطلاق لفظ الغير على الصفات واطلاق لفظ الجسم على الذات
وكل هذه الالفاظ فيها اجمال واشتباه وابهام ومذهب السلف والايمة انهم
لا يطلقون لفظ الغير على الصفات لا نفيا ولا اثباتا فلا يطلقون القول بانها غيره ولا انها
ليست غيره اذ اللفظ مجمل فان اراد المطلق بالغير المباين فليست غيرا وان اراد بالغير

في الازل واما امتناع كونه قادرا في الازل وعلى التقديرين بطل ما ذكرتم
من الفرق بين القادر وبين القابل فقولكم تقدم القدرة على المقدور واجب
دون تقدم القابل على المقبول الجواب السابع انكم
اعتمدتم في هذا على ان تلك القابلية يجب ان تكون من لوازم الذات ويلزم
من ذلك امكان وجود المقبول والنسبة بين الشيين موقوفة عليهما
فيقال لكم ان كانت النسبة بين الشيين موقوفة عليهما اي على
تحققهما معا في زمن واحد كما اقتضاه كلامكم بطل فرقكم
وهو قولكم بان تقدم القدرة على المقدور واجب فان القدرة
نسبة بين القادر والمقدور مع وجوب تقدم القدرة على
المقدور وهكذا يقولون في الارادة قديمة مع امتناع وجود
المراد في الازل ويقولون الخطاب قديم مع امتناع وجود المخاطب
في الازل فاذا كنتم تقولون بان هذه الامور التي تتضمن النسبة بين شيين
تحقق في الازل مع وجود احد النسبين في الازل دون الاخر امكن ان
يقال ان القابلية متحققة في الازل مع امتناع تحقق المقبول في الازل كما قال
كثير من الناس ان التكوين ثابت في الازل مع امتناع وجود المكون في الازل

ما قد يعلم احدهما دون الآخر فهي غيره وهكذا ما كان من هذا الباب ومن تأمل كلام
فحول النظر في هذه المسألة علم ان الرازي قد استوعب ما ذكروه وان النفاة ليس معهم حجة
عقلية تثبت على السبر وانما غايتهم الزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية
والفلاسفة ومن المعلوم ان تناقض المنازع يستلزم فساد احد قوليه لا يستلزم فساد
قوله بعينه الذي هو مورد النزاع ولهذا كان من ذم اهل الكلام المحدث
من اهل العلم لانهم يصفونهم بهذا ويقولون يقابلون فاسدا بفاسد واكثر كلامهم
في ابداء مناقضات الخصوم وايضا فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالة الابداع التي
ناقض بها مورد النزاع كما في هذه المسألة فانه وان كانت الكرامية قد تناقضوا فيما
فلم يتناقض فيها غيرهم من الائمة والسلف واهل الحديث وغيرهم من طوائف
اهل النظر والكلام وقد قال ابو القسم الانصاري شيخ الشهرستاني وتلميذ
ابي المعالي في شرح الارشاد واجود ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم وهو
كما قال فانه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكا سديدا لا سمعيا ولا عقليا واعتبر
ذلك بما ذكره ابو المعالي في كتابه الذي سماه الارشاد الى قواطع الادلة وقد ضمنه
عيون الادلة الكلامية التي يسلكها موافقوه وقد تكلم على هذا الاصل في
موضعين من كتابه احدهما في مسألة حدوث العالم فانه استدل بدليل الاعراض
المشهور وهو ان الجسم لا يخلو عن الاعراض وما لا يخلو عنها فهو حادث وهو الدليل
الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله وهو الذي ذمه الاشعري في رسالته الى اهل
الثغر وبين انه ليس من طرق الانبيا واتباعهم والدليل هو مبني على اثبات اربع مقدمات
الاعراض واثبات حدوثها وان الجسم لا يخلو منها وابطال حوادث لا اول لها فلما صار الى
المقدمة الثالثة قال واما الاصل الثالث وهو تبيين استحالة تعري الجواهر عن الاعراض
فالذي صار اليه اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن جنس من الاعراض وعن جميع اضداده كل
ان كان له اضداد وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن احد الضدين وان قدر عرض لا
ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه قال وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع
الاعراض والجوهر في اصطلاحهم يسمى الهيولى والمادة والاعراض تسمى الصورة قال
وجوز الصالحي العرو عن جملة الاعراض ابتداء ومنع البصريون من المعتزلة من العرو

عن الاكوان

واذا كان هذا كلامهم في لفظ الغير فلفظ التغير مشتق منه

عن الاكوان وجوزوا الخلو عما عداها وقال الكعبي ومتبعوه يجوز الخلو عن الاكوان
ويمتنع العرو عن الالوان قال وكل مخالفينا توافقنا على امتناع العرو عن الاعراض
بعد قبول الجواهر لها فنفرض الكلام على الملحدة في الاكوان فان القول فيها يستند الى
الضرورة فانا ببديهة العقل نعلم ان الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة
ولا متباينة ومما يوضح ذلك انها اذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر اجتماعها الا عن
افتراق سابق اذا قدر لها الوجود قبل الافتراق وكذلك اذا طرى الافتراق عليها
اضطررنا الى العلم بان الافتراق مسبوق باجتماع وغرضنا في روم اثبات حدث العالم يتضح
بالاكوان قلت اثبات الاكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي يمكن دعوى ان
الجسم الباقي لا بد له من الحركة او السكون واما الاجتماع والافتراق فهو مبني على اثبات
الجوهر الفرد والنزاع فيه كثير مشهور وان من ينفيه لا يقول ان الجسم مركب منه
ولا ان الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت والذين يثبتونه ايضا لا يمكنهم اثبات ان
الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت والذي يثبتونه فانه لا دليل على ان السموات كانت
جواهر متفرقة فجمع بينها ولهذا قال في الدليل فانا ببديهة العقل نعلم ان الجواهر
القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة وهذا كلام صحيح لكن
الشان في اثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق فما ذكره من الدليل مبني على تقدير
انها كانت متفرقة فاجتمعت وهذا التقدير غير معلوم بل هو تقدير منتف في نفس
الامر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم ثم قال ابو المعالي وان رحنا ولنا ردا على
المعتزلة فيما خالفونا متمسكا بنكتتين احداهما الاستشهاد بالاجماع على امتناع
العرو عن الاعراض بعد الاتصاف بها فنقول كل عرض باق فانه ينتفي عن محله
بطريان ضده ثم الضد انما يطرى في حال عدم المنتفي به على زعمهم فاذا انتفى البياض
فهلا جاز ان لا يحدث بعد انتفائه لون ان كان يجوز الخلو من الالوان وتطرد هذه
الطريقة في اجناس الاعراض قلت مضمون هذا انه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله
وقد اجابه المنازعون عن هذا بان الفرق بينهما ان الضد لا يزول الا بطريان ضده فلهذا
لم يخل منهما فان كان هذا الفرق صحيحا بطل القياس والا منع الحكم في الاصل وقيل
بل يجوز خلوه بعد الاتصاف اذا امكن زوال الضد بدون طريان آخر وما ذكره

في السواد والبياض قضية جزئية فلا يثبت بها دعوى كلية ومن اين نعلم ان كل طعم
في الاجسام اذا زال فلا بد ان يخلفه طعم اخر وكل ريح اذا زالت فلا بد ان يخلفها ريح
اخر وكذلك في الارادة والكراهة ونحو ذلك فمن اين نعلم ان المريد للشي المحب
له اذا زالت ارادته ومحبته فلا بد ان يخلفه كراهة وبغضة ولم لا يجوز خلو الحي عن
حب المعين وبغضه وارادته وكراهته قال ونقول ايضا الدال على استحالة قيام
الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى انها لو قامت به لم تخل عنها وذلك يقضي بحدثه
فاذا جوز الخصم عرو الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحة وجوازا فلا يستقيم مع ذلك
دليل على استحالة قبول الباري للحوادث قلت ولقايل ان يقول هذا غايته الزام لهولا
المعتزلة انكم اذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث فيقال
اما ان يكون هذا لازما واما ان لا يكون لازما فان كان لازما دل ذلك على انه لا دليل
للمعتزلة على ذلك ولا دليل له ايضا فان مجرد موافقة المعتزلة لا يكون دليلا لواحد
منهما في شي من المسايل التي لم نعلم فيها نزاعا فكيف مع ظهور النزاع وان لم يكن وان الحكم بل لازما
لهم لم يكن حجة عليهم فقد تبين انه لم يذكر حجة على ان القابل للشي لا يخلوا منه ومن ضده
الموضع الثاني قال في اثناء الكتاب فصل فيما تخالف فيه الجوهر حكم الاله
قبول الاعراض وصحة الاتصاف بالحوادث والرب يتقدس عن قبول الحوادث قال
وذهبت الكرامية الى ان الحوادث تقوم بذات الرب ثم زعموا انه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث
وصاروا الى جهالة لم يسبقوا اليها فقالوا الحوادث تقوم بذات الرب وهو غير قايل وانما
يقول بالقايلية والقايلية عندهم القدرة على التكلم وحقيقة اصلهم ان اسماء الرب
لا يجوز ان تتجدد ولذلك وصفوه بكونه خالقا في الازل ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به وتنكبوا
اثبات وصف جديد له قولا وذكرا قال والدليل على بطلان ما قالوه انه لو قبل الحوادث
لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر حيث قضينا باستحالة تعريها عن الاعراض ولو
لم يخل عن الحوادث لم يسبقها وينساق ذلك الى الحكم بحدث الصانع قال ولا يستقيم
هذا الدليل على اصل المعتزلة مع مصيرهم الى تجويز خلو الجوهر عن الاعراض على التفصيل
لهم اشرنا اليه واثباتهم احكاما متجددة للرب تعالى من الارادات الحادثة القايمة
لا بمحل على زعمهم وبطل عليهم ايضا عن طرد دليل في هذه المسلة انه اذا لم يمتنع

تجدد احكام للذات من غير ان تدل على الحدث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار الاعراض
على الذات هذا كلامه ولقايل ان يقول قوله الدليل على بطلان ما قالوه انه
لو قبلها لم تخل منها لما سبق تقريره في الجواهر ولم يذكر دليلا هناك الا قياس ما قبل
الاتصاف على ما بعده وهذا ليس حجة علمية عقلية بل غايته احتجاج لموافقة منازعيه
في مسلة عظيمة عقلية يرد لاجلها نصوص الكتاب والسنة ويبنى عليها من مسايل
الصفات والافعال امور عظيمة اضطرب فيها الناس فمن الذي يجعل اصول الدين
بمجرد قول قالته به طايفة من اهل الكلام وافق بعضهم بعضا عليه من غير حجة
عقلية ولا سمعية وقد اجابه المنازعون من ركب وهو اما الفرق ان صح والا منع حكم
الاصل وايضا فانه قد قرر هناك ان المعتزلة ايمة الكلام الذين اظهروا في الاسلام
نفي الصفات والافعال وسموا ذلك تقريبا له عن الاعراض والحوادث وقد ذكر ابو المعالي
انه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث وانه يلزمهم نقيض ذلك اما الاول
فان القابل للشي عندهم يجوز ان يخلوا عنه وعن ضده واما اللزوم فلان القول لهم لاثباتهم
احكاما متجددة للرب وانه تعالى اذا لم يمتنع تجدد احكام للذات من غير ان تدل على
الحدوث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار الاعراض فكان ما ذكره الاستاذ ابو المعالي
يقتضي ان القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة وانه لا دليل لهم على نفي ذلك وهو
ايضا لم يذكر دليلا الا موافقته على نفي ذلك فاذا ما ذكره ايمة النفاة الا ان يقوم به
ما يتعلق بمشيته وقدرته لا دليل لهم على ذلك بل قولهم يستلزم قول اهل الاثبات
قال ونقول للكرامية مصيركم الى اثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف
الباري به تناقض اذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير ان يتصف المحل بحكمه لجاز
شاهدا قيام اقوال وعلوم وارادات بمحال من غير ان تتصف المحال باحكام موجبة
عن المعاني وذلك يخلط الحقايق ويجر الى جهالات قال ثم نقول لهم جوزتم
قيام ضروب من الحوادث بذاته فما المانع من تجويز قيام اكوان حادثة بذاته على التعاقب
وكذلك سبيل الالزام فيما لم يوافقونا على استحالة قيامه به من الحوادث وما يلزمهم
قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته على حسب اصلهم في القول والارادة الحادثين
ولا يجدون فيما جوزوه وامتنعوا عنه فصلا ونقول لهم قد وصفتم الرب تعالى بكونه

متحيزا وكل متحيز جسم وجسم ولا يتقرر في المعقول خلو الاجرام من الاكوان فما المانع
من يجوز قيام الاكوان بذات الرب ولا محيص لهم عن شيء مما الزموه ولقايل ان
يقول هذه الوجوه الاربعة التي ذكرها الشيخ فيما جحده تصلح لاثبات الظن في الفروع
فضلا عن اثبات اعتقاد يقيني في اصول الدين يعارض به نصوص الكتاب والسنة فان
غاية هذا الكلام ان الكرامية تناقضوا وقالوا قولا ولم يلتزموا لوازمه فيقال
ان كان ما ذكره لازما لهم الخطا اما في اثبات الملزوم واما في نفي اللازم ولم
يتعين الخطا في احدهما فلم لا يجوز ان يكون خطاؤهم في نفي اللوازم فان اقام على
ذلك دليلا عقليا كان هو حجة كافية في المسالة والا استفدنا خطا الكرامية
في احد قوليهم وان لم يكن ما ذكره لازما لهم لم يفد الا اثبات تناقضهم ولا دليلا في
مورد النزاع ثم يقال اما الوجه الاول فحاصله نزاع لفظي هل يتصف بالحوادث
او لا يتصف كالنزاع في امثال ذلك واذا كان من اصطلحهم الفرق بين اللازم وغير
اللازم بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض كاصطلاح من يفرق بين الافعال
والاقوال فلا يسمي ما يتكلم به الانسان عملا وان كان له فيه حركة ونحو ذلك كانت
هذه امورا اصطلاحية لفظية لغوية لا معاني عقلية والمرجع في اطلاق الالفاظ
نفيا واثباتا الى ما جاءت به الشريعة فقد يكون في اطلاق اللفظ مفسدة وان كان
المعنى صحيحا وما الزمهم اياه في الشاهد فاكثر الناس يلتزمونه في الافعال
فان الناس تفرق في الاطلاق بين صفات الانسان وبين افعاله كالقيام والقعود
والذهاب والمجي فلا يسمون ذلك صفات وان قامت بالمحل وكذلك العلم الذي يعرض
للعالم ويزول والارادة التي تعرض له وتزول قد لا يسمون ذلك صفة له وانما يصفونه
بما كان ثابتا له كالخلق الثابت وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية لا عقلية
وليس هذا موضعها واما قيام الاكوان به على التعاقب وقيام ما احالوا قيامه به
فهم يفرقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه
به وبين ما منعوه فكما انهم يصفونه بصفات الكمال ولا يلزمهم ان يصفوه بغيرها
فكذلك هؤلاء يقولون فان صح الفرق والا كانوا متناقضين ومن المعلوم ان الله تعالى لما وصف
بالسمع والبصر كما دلت عليه النصوص الزمت النفاة لاهل الاثبات ادراك الشم

والذوق

والذوق واللمس فمن الناس من طرد القياس ومنهم من فرق بين الثلثة والاثنين ومنهم
من فرق بين ادراك اللمس وبين ادراك الشم والذوق لكون النصوص اثبتت الثلثة
دون الاثنين فاذا قال المعتزلة البصريون والقاضي ابو بكر وابو المعالي وغيرهما ممن يصفه
بالادراكات الخمسة لمن لم يصفه الا باثنين او بثلثة يلزمكم طرد القياس لزمهم اما
الفرق والا كانوا متناقضين ولم يكن هذا دليلا على ابطال اتصافه بالسمع والبصر
وكذلك اذا قال من جعل الادراكات الخمسة تتعلق به كما فعله هؤلاء ومن وافقهم
كالقاضي ابي يعلى ونحوه لمن اثبت الرؤية يلزمكم ان تصفوه بتعلق السمع والشم
والذوق واللمس به كما قلتم في الرؤية كانوا ايضا على طريقين منهم من يذكر الفرق ومنهم
من يفرق بين اللمس وغيره لمجي النصوص بذلك دون غيره ولا يلزم من تناقض هؤلاء ان كانوا
متناقضين نفي الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم واما تعاقب
الحوادث فهم نفوه بناء على امتناع حوادث لا اول لها فان صح هذا الفرق والا لزمهم
طرد الحوادث كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك واما حدوث القدرة والعلم فنفوهما لان
عدم ذلك يستلزم النقص لعموم تعلق العلم والقدرة بخلاف الارادة والكلام فانه لا
لا عموم لها فانه سبحانه لا يتكلم الا بالصدق ولا يتكلم بكل شي ولا يريد الا ما يشا بعلمه
لا يريد كل شي بخلاف العلم والقدرة فانه بكل شي عليم وعلى كل شي قدير وهذا كما
فرقت المعتزلة بين هذا وهذا فقالوا ان له ارادة حادثة وكلاما حادثا ولم يقولوا له
عالمية حادثة وقادرية حادثة فالسوال على الفريقين جميعا فان صح الفرق والا كانوا متناقضين
وقد اثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل
وجوده كما دل على ذلك ظاهر النصوص وقد اثبت ذلك من اهل الكلام والفلسفة
طوايف كابي الحسين البصري وابي البركات وغيرهم غير المتقدمين مثل هشام ابن
الحكم وامثاله ومثل جهم وللفرق ان صح فرقه والا لزم تناقضهم وقيام الاكوان به
نفوها لانها هي دليلهم على حدوث العالم كما استدلت بذلك المعتزلة وهم يقولون المتصف
بالاكوان لا يخلو منها وهذا معلوم بالبديهة كما بينه الاستاذ ابو المعالي في اول كلامه
وقال نفرض الكلام في الاكوان فان القول فيها يستند الى الضرورة فاذا كان
من المعلوم بالضرورة ان القابل للاكوان لا يخلو عنها فلو وصفوه بالاكوان للزم ان لا يخلو عنها

وهم يقولون بامتناع تسلسل الحوادث ويقولون ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
كما يوافقهم على ذلك ابو المعالي وامثاله فان كان هذا الفرق صحيحا بطل الالزام لهم
وصح فرقهم وان لم يكن هذا الفرق صحيحا لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم بل يقول
القايل كلاهما مخطي حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ومعلوم ان هذا
كلام متين لا جواب عنه فان فرقهم بين الاكوان وغيرها هو للعلم الضروري من الجمع ان
القابل للاكوان لا يخلو منها فما قبل الحركة والسكون لا يخلو منهما فهذا هو مخصصهم
عما الزمهم به فان كانت الاكوان كغيرها في ان القابل للشي لا يخلو عنه وعن ضده فقد
ثبت تناقضهم اذا كان قابلا لها وان لم تكن مثل غيرها كما يقوله المعتزلة صح فرقهم
وهم يدعون انه ليس قابلا لها كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والاشعرية فاذا قال
المعترض عليهم يجب على اصلكم ان يكون قابلا لها لانهم يصفونه بكونه متحيزا او كل متحيز
جسم وجسم مثل هذا كما يقوله المعتزلة للاشعرية يلزمكم اذا قلتم ان له حياة وعلما
وقدرة ان يكون متحيزا لانه لا يعقل قيام هذه الصفات الا بمتحيز ويقولون انه لا يعقل
موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة الا ما هو جسم فاذا وصفتموه بهذه
الصفات لزمكم ان يكون جسما فاذا قال هولا للمعتزلة قد اتفقنا نحن وانتم على انه
حي عليم قدير وليس بمتحيز ولا جسم فاذا عقلنا موجودا حيا عليما قديرا ليس بجسم عقلنا
حياة وعلما وقدرة لا تقوم بجسم قالوا وانتم وافقتمونا على انه حي عليم قدير واثبات حي
عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرة للعقل واللغة والشرع قالت الكرامية
لهولا فقد اتفقنا نحن وانتم على انه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات
مع اتفاقنا انه لا يتصف بالاكوان فهكذا اذا جوزنا عليه انه يسمع اصوات عباده حين
يدعونه ويراهم بعد ان يخلقهم ويغضب عليهم اذا عصوه ويحب العبد اذا تقرب
اليه بالنوافل ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص لم يلزمنا مع ذلك ان نجوز عليه
حدوث الاكوان ومن تدبر كلام هولا الطوايف بعضهم مع بعض تبين له انهم لا
يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة الا بحجة جدلية يسلمها بعضهم
لبعض وآخرون منتهاهم حجة يحتجون بها في اثبات حدوث العالم لقيام الاكوان به
او الاعراض ونحو ذلك من الحجج التي هي اصل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والايمة

نحن وانتم على

وقالوا انه

وقالوا انه جهل وقالوا ان حكمي في اهله ان يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبايل
والعشاير ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام ولكن من عرف
حقايق ما انتهى اليه هولا الفضلا الاذكيا ازداد بصيرة وعلما ويقينا بما جاء به الرسول
صلى الله عليه وسلم وبان ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذي يسمونه
عقليات هي من هذا الجنس الذي لا ينفق الا بما فيه من الالفاظ المشتبهة المجملة
مع من قلت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق اثبات ذلك ويتوهم ان بمثل هذا الكلام
تثبت معرفة الله وصدق رسوله وان الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مومنا
فيستحل رد كثير مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لظنه انه بهذا الرد يصير مصدقا
للرسول في الباقي واذا امعن النظر تبين له انه كلما ازداد تصديقا بمثل هذا الكلام ازداد
نفاقا وردا لما جاء به الرسول وكلما ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد
ايمانا وعلما بحقيقة ما جاء به الرسول ولهذا قال من قال من الايمة قل احد نظر في الكلام
الا كان في قلبه غل على اهل الاسلام بل قالوا علما الكلام زنادقة ولولا ان هذا القوم
جعلوا هذا علما معقولا ودينا مقبولا يردون به نصوص الكتاب والسنة ويقولون ان
هذا هو الحق الذي يجب قبوله دون ما عارضه من النصوص الالهية والاخبار النبوية
ويتبعهم على ذلك من طوايف العلم والدين ما لا يحصيه الا الله لاعتقادهم ان هولا احذق
منهم واعظم تحقيقا لم يكن بنا حاجة الى كشف هذه المقالات مع ان الكلام هنا لا يحتمل
الا الاختصار ومقصودنا بحكاية هذا الكلام ان يعلم ان ما ذكره الرازي في هذه المسالة
قد استوعب فيه حجج النفاة وبين فسادها واما الحجة التي احتج بها فهي اضعف من غيرها
كما سياتي بيانه وقد ذكر ان هذه المسلة تلزم عامة الطوايف وذكر في كتاب
الاربعين انما تلزم اصحابه ايضا فقال في الاربعين المشهور ان الكرامية يجوزون
ذلك وينكره اكثر الطوايف وقيل اكثر العقلا يقولون به وان انكروه باللسان
فان ابا علي وابا هاشم من المعتزلة واتباعهما قالوا انه يريد بارادة حادثة ويكره بكراهة
حادثة لا في محل الا ان صفة المريدية والكارهية محدثة في ذاته تعالى واذا حضر المرئي
والمسموع حدث في ذاته تعالى صفة السامعية والمبصرية لكنهم انما يطلقون لفظ التجدد
دون الحدوث وابو الحسين البصري يثبت في ذاته علوما متجددة بحسب تجدد المعلومات

اهل

في هذه المسلة

ساير

والاشعرية يثبتون نسخ الحكم مقتسرين ذلك برفعه او انتهائه والارتفاع والانتهاء عدم بعد
الوجود ويقولون بانه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بانه سيقع وبعد زوال
ذلك التعلق ويتعلق بانه وقع ويقولون بان قدرته تتعلق بايجاد المعين واذا وجد انقطع
ذلك التعلق لامتناع ايجاد الموجود وكذا تعلق الارادة بترجيح المعين وايضا المعدوم
لا يكون مرئيا ولا مسموعا وعند الوجود يصير مرئيا ومسموعا فهذه التعلقات حادثة
فان لم ترم جاهل كون المعدوم مرئيا ومسموعا قلنا الله تعالى يرى المعدوم معدوما لا
موجودا وعند وجوده يراه موجودا لا معدوما الان رؤية الموجود معدوما او بالعكس
غلط وانه لا يوجب ما ذكرنا والفلاسفة مع بعدهم عن هذا يقولون بان الاضافات وهي
القبلية والبعدية والمعية موجودة في الاعيان فيكون الله مع كل حادث وذلك
الوصف الاضافي حادث في ذاته وابو البركات من المتاخرين منهم صرح في المعتبر بارادات
مجددة وعلوم محدثة في ذاته تعالى زاعما بانه لا يمكن الاعتراف بكونه الها لهذا العالم
الا مع هذا القول ثم قال الاجلال من هذا الاجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب
قال الرازي واعلم ان الصفة اما حقيقية عارية عن الاضافة كالسواد والبياض
او حقيقية تلزمها اضافة كالعلم والقدرة فانه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور وهو
مخصوصة بينهما واما اضافية محضة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه
ويساره فان تغير هذه الاشياء لا يوجب تغيرا في الذات ولا في صفة حقيقية منها فنقول
تغير الاضافات لا محيص عنه واما تغير الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه
وغيرهم ينكرونه فظهر الفرق بين مذهب الكرامية وغيرهم ن ولقائل ان يقول
ان ذلك تغير في الصفات الحقيقية كما تقدم ثم استدل الرازي بثلثة اوجه احدها
ان صفاته صفات كمال فحدوثها يوجب نقصانه تعالى قبل حدوثها والاضافات
لا وجود لها في الاعيان دفعا للتسلسل فلا يرد نقصا ولقائل ان يقول قد تقدم الكلام
عليه والمنازع لا يسمي ذلك صفة وان وصف الموصوف بنوع ذلك فليس كل فرد من الافراد
صفة كمال مستحقة للقدم بحيث يكون عدمها في الازل نقصا وما اقتضت الحكمة حدوثه
في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصا بل الكمال عدمه حيث لا تقتضي الحكمة وجوده ووجوده
حيث اقتضت الحكمة وجوده كالحوادث المنفصلة فليس عدم كل شيء نقصا عما عدم عنه

وايضا

هذا الدليل

98/1

ان صح بطل الدليل المذكور فهذا صرح انه اراد بالفرق بين القادر والفاعل فيكون قد ذكر ثلاثة اجوبة يقول ان صح الفرق بينهما
بان الفاعل يستلزم وجود المفعول في الازل دون القادر فهذا الفرق يغني عن الدليل وان لم يصح هذا الفرق انتقض الدليل
بالقادر ن صح

وايضا فالحوادث لا يمكن وجودها الا متعاقبة وقدمها ممتنع وما كان ممتنع الوجود
لم يكن عدمه نقصا والتسلسل المذكور هو التسلسل في الاثار والشروط ونحوها
وهذا فيه قولان مشهوران ومن يقول بهما وجوديه يختار جوازه لا سيما من يقول
ان الرب لم يزل فاعلا متكلما اذا شا الثاني لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت
تلك القابلية من لوازمها وازلية القابلية توجب صحة وجود المقبول ازلا لان قابلية
الشي للغير نسبة بينهما والنسبة بين الشيين موقوفة عليهما لكن وجود الحوادث في
الازل محال ولا يلزم علينا القدرة الازلية لان تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم
القابل على المقبول قال الارموي ولقايل ان يقول ما ذكرتم بتقدير التسليم يقتضي
ازلية صحة وجود الحوادث لا صحة ازلية وجود الحوادث وقد عرفت الفرق بينهما في
مسلة الحدوث والفرق المذكور ان صح اغنى عن الدليل السابق والا نفى النقض واذا صح
الفرق مع ان الدليل المذكور يفيد لزم بطلان الدليل قلت فقد ذكر الارموي ثلثة
اوجه في بطلان هذا الدليل احدها الفرق بين صحة ازلية الحدوث وازلية صحة الحدوث
وسياتي ان شا الله تعالى الكلام فيه وبيان انه فرق فاسد لكن يقال ان صح هذا الفرق
بطل الدليل وان لم يصح امكان الحوادث في الازل ولزم امكان وجود المقدور والمقبول
في الازل وكلاهما يبطل الدليل او يقال اما كان تكلم عن المقدور كان جوابا الناهي المقدور
الوجه الثاني ان صح الفرق بين المقدور والمقبول بان المقدور يجب تاخره عن القدرة والمقبول
لا يجب ذلك فيه كان هذا وحده دليلا على وجوب حصول الحادث في الازل اذا كان قابلا
له وحينيذ فلا حاجة الى ان يستدل على ذلك بما ذكر من الشبهة اذا كان الفرق صحيحا
وان لم يكن صحيحا صح النقض به ن الثالث ان الدليل المذكور يوجب وجود المقدور في
الازل لان القادرية على الشي نسبة بينهما والنسبة بين الشيين متوقفة عليهما فان صح الفرق
بين المقدور والمقبول مع ان الدليل بيناوله
ما جميعا وينفي الفرق لزم بطلان الدليل
فيلزم اما بطلان مقدمة الدليل او انتقاضه وكلاهما مبطل له وهذا بين
قال الرازي الثالث قول الخليل لا احب الافلين يدل على ان المتغير لا يكون الها والقايل
ان يقول لو كان لخليل صلى الله عليه وسلم احتج بالافول على نفي كونه رب العالمين لزم انه
لم يكن نفي عنه حلول الحوادث لان الافول هو المغيب والاحتجاب باتفاق اهل التفسير

واللغة وهو مما يعلم من اللغة اضطرارا وهو حين بزغ قال هذا ربي فاذا كان من حين بزوغه
الى حين افوله لم ينف عنه الربوبية دل على انه لم يجعل حركته منافية لذلك وانما
جعل المنافي الافول وان كان الخليل صلى الله عليه وسلم انما احتج بالافول على انه لا يصلح
ان يتخذ ربا يشرك به ويدعا من دون الله فليس فيه تعرض لافعال الله تعالى فقصة الخليل
اما ان يكون حجة عليهم اولا لهم ولا عليهم قال الرازي واحتجوا بان الدليل دل على
ان الكلام والسمع والبصر صفات حادثة ولا بد لها من محل وهو ذاته تعالى ولانه يصح قيام
الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الاشعرية والقدم لا يعتبر في المقتضي فانه عبارة
عن نفي الازلية وهو عدمي فالمقتضي كونها صفات والحوادث كذلك فيلزم قيامها به
قال والجواب عن الاول بالجواب عن حدوث تلك الصفات وعن الثاني ان تلك الصفات
قد تكون مخالفة لهذه بالنوع سلمنا انه لا فارق سوى القدم فلم قلتم انه عدمي فانه عبارة عن
نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت قلت ليس المقصود هنا ذكر ادلة المثبتة فان
النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى الا بكلفة وانما الغرض بيان هل في العقل
ما يعارض النصوص ومن اراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي قدح فيما يذكر من
امتناع حدوث تلك الامور وعمدة المانعين هو امتناع دوام حلول الحوادث ثم تجوز من
امتناع تسلسلها فاذا كانوا لا ينفون حدوثها الا لامتناع حلول الحوادث لم يحتج
ان يجيبوا عن ادلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث لان ذلك دور فانه لا يتم نفي ذلك الا بعد
بالجواب عن حجة المثبتين ولا يتم حجة المثبتين الا بنفي ذلك ولا يتم نفي ذلك الا بنفي ذلك فيكون
قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبني على انتفاء حلول الحوادث فلا يكون لهم على ذلك حجة
واما ادلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات وهم قد قدحوا في
ادلة النفاة فيتم كلامهم واما التسلسل فالكرامية ومن وافقهم لا يجوزونه كما
لا يجوزه كثير من المعتزلة ومن وافقهم واما من يجوز التسلسل في الاثار من اهل الحديث
والكلام والفلسفة وغيرهم فهو لا قد عرف طعنهم في ادلة النفاة وطعن بعض النفاة
في ادلة بعض حتى متكلمة اهل الاثبات من الاشعرية وغيرهم متنازعون في ذلك
كما قد عرف وايضا فان المثبتين يقولون كونه قادرا على الفعل بنفسه صفة كمال
كما ان قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال فانا اذا عرضنا على صريح العقل يقدر

على الفعل القايم به المنفصل عنه ومن لا يقدر على احدهما علمنا ان الاول اكمل كما اذا عرضنا عليه
من يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم الا احدهما وامثال ذلك ونقول من يجوز دوام
الحوادث وتسلسلها اذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الافعال المتعاقبة الدايمة
ويفعلها دايمة متعاقبة ومن لا يقدر على الدايمة المتعاقبة كان الاول اكمل وكذلك
اذا عرضنا على العقل من فعل الافعال المتعاقبة مع حدوثها ومن لا يفعل حادثا اصلا
يكون عدمه قبل وجوده عدم كمال شهد صريح العقل بان الاول اكمل فان الثاني ينفي قدرته
وفعله للجميع لئلا يعدم البعض في الازل والاول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم
البعض في الازل فذاك ينفي الجميع حذرا من فوت البعض والثاني يثبت ما يثبته من الكمال
مع فوت البعض ففوت البعض لازم على التقديرين وامتاز الاول باثبات كمال في قدرته
وفعله لم يثبته الثاني وايضا فانهم يقولون كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع ان يكون كلامه
فان ما قام به شي من الافعال والصفات عاد حكمه اليه لا الى غيره فاذا خلق في محل علما او
او قدرة او كلاما كان ذلك صفة المحل الذي خلق فيه فذلك المحل هو العالم القادر
المتكلم به فاذا خلق كلاما في محل كان الكلام المخلوق كلام ذلك المحل لا كلامه فاذا
خلق في الشجرة اني انا الله رب العالمين ولم يقم به هو كلام كان ذلك كلاما للشجرة فتكون
هي القايلة اني انا الله رب العالمين وهذا باطل فتعين ان يقوم به الكلام وكونه لا يقدر ان
يتكلم ولا يتكلم بما شا بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد
الادراك يقتضي ان [illegible] القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره اكمل منه فاذا عرضنا
على العقل من يتكلم باختياره وقدرته ومن كلامه بغير اختياره وقدرته كان الاول
اكمل فتعين ان يكون متكلما بقدرته ومشيته كلاما يقوم بذاته وكذلك في مجيه
واتيانه واستوايه وامثال ذلك ان قدرنا هذه امورا منفصلة عنه لزم ان لا يوصف
بها وان قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيته وقدرته لزم عجزه وتفصيل غيره عليه
فيجب ان يوصف بالقدرة على هذه الافعال القايمة به التي يفعلها بمشيته وقدرته وهذا
هو الذي تعنيه النفاة بقولهم لا يخلو من الحوادث كما يعنون نفي العلم والقدرة ونحوها
بقولهم لا يخلو من الاعراض وايضا فان ما تثبت به الصفات القايمة به تثبت الافعال
القايمة به التي تحصل بقدرته واختياره ونحو ذلك وذلك انه تعالى العلم والقدرة والسمع

والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها
كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس وهذه صفات نقص والله منزه عن ذلك فيجب
اتصافه بصفات الكمال ويقال كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق تعالى اولى به وكل
نقص ينزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه اولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون للموجود
لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود اولى به من كل موجود وامثال هذه الادلة المبسوطة
في غير هذا الموضع فاذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية هذه الصفات
متقابلة تقابل العدم والملكة فلا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخر الا ان يكون المحل
قابلا لهما فاما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت ولا اعمى ولا بصير اجيبوا
عن ذلك بعدة اجوبة مثل ان يقال هذا اصطلاح لكم والا فاللغة العربية لا فرق
فيها والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات ومثل ان يقال فما لا يقبل هذه الصفات
كالجماد انقص مما يقبلها ويتصف بالناقص منها فالحي الاعمى اكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر
ولا عمى وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الافعال ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها فانه
لو لم يتصف بالقدرة على هذه الافعال لزم اتصافه بالعجز عنها وذلك نقص ممتنع كما تقدم
والقادر على الفعل والكلام اكمل من العاجز عن ذلك فاذا قال النافي انما يلزم اتصافه
بنقيض ذلك اذا كان قيام الافعال به ممكنا فاما ما لا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال
هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها فيقال هذا نزاع لفظي كما تقدم ويقال ايضا فيما لا يقبل
قيام الافعال به والقدرة عليها كالجماد انقص مما يقبل ذلك كالحيوان فالحيوان الذي يقبل
ان يتحرك بقدرته وارادته اذا قدر عجزه هو اكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد
فاذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك انقص من ان تصفوه بالعجز عن ذلك واذا
كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص مع امكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه
بعدم قبول الافعال والقدرة عليها اعظم نقصا فان قال النافي لو جاز ان يفعل افعالا تقوم
به بارادته وقدرته للزم ان يكون محلا للحوادث وما قبل الشي لا يخلو عنه وعن ضده فيلزم
تعاقبها وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا اول لها قيل لهم هذا
مبني على مقدمتين على ان ما لا يقبل الشي لا يخلو عنه وعن ضده وعلى امتناع دوام الحوادث
وكل من المقدمتين قد بين فسادها كما تقدم ثم قبل العلم بفسادها يعلم بصريح العقل ان ما

ذكر في اثبات هذه الافعال من الادلة العقلية الموافقة للادلة الشرعية ابين واظهر
واصح في العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها فان هذه المقدمة في غاية الخفا
والاشتباه واكثر العقلاء من جميع الامم ينازعون فيها ويدفعونها وهي اصل علم
الكلام الذي ذمه السلف والايمة وبهذه المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها
من متكلمة اهل الملل وعجزوهم عن اثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم ولا غيره
والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من المعتزلة ومن وافقهم ظنوا ان حدوث العالم واثبات
الصانع بل لا يمكن القول باحداث الله تعالى الشي من الحوادث الا بنقيضها ولا يمكن اثبات
خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما اخبروا به عنه الا بنقيضها فما جعلوه اصلا ودليلا
على صحة المعقول والمنقول هو مناف ومناقض للمنقول والمعقول كما قد بسط في غير هذا
الموضع وايضا فان هولاء النفاة يقولون لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا وكان
الفعل ممتنعا فصار ممكنا من غير تجدد شي اصلا يوجب القدرة والامكان وهذا
معنى قول القايل انه يلزم ان ينقلب الشي من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهذا مما تجزم
العقول ببطلانه مع ما فيه من وصف الله تعالى بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب ومن اعتذر
منهم كالامدي عن ذلك بان الممتنع هو القدرة على الفعل في الازل فنفس انتفا الازل يوجب
امكان الفعل والقدرة عليه قيل له الازل ليس هو شيئا كان موجودا فعدم ولا
معدوما فوجد حتى يقال انه تجدد امر اوجب ذلك بل الازل كالابد فكما ان الابد هو الدوام
في المستقبل فالازل هو الدوام في الماضي وكما ان الابد لا يختص بوقت دون وقت فالازل
لا يختص بوقت دون وقت فالازلي هو الذي لم يزل كاينا والابدي هو الذي لا يزال كاينا
وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه الذي ليس له مبتدا ولا منتهى فقول القايل شرط
قدرته انتفا الازل كقول نظيره شرط قدرته انتفا الابد فاذا كان سلف الامة وايمتها
وجماهير الطوايف انكروا قول الجهم في كونه تعالى لا يقدر في الابد على الافعال فكذلك
قول من قال لا يقدر في الازل على الافعال وقول ابي الهذيل انه تعالى لا يقدر على افعال
حادثة في الابد يشبه قول من قال لا يقدر على افعال حادثة في الازل وقد بسط الكلام على
هذا وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع وقد استدل بعضهم بدليل اخر
فقال ان كل صفة تفرض لواجب الوجود فان حقيقته كافية في حصولها او لا

حصولها والا لزم افتقاره الى سبب منفصل وذلك يقتضي امكانه فيكون الواجب ممكنا
هذا خلف وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة والمثبتون يجيبون عن هذا
بوجوه احدها ان هذا انما يقال فيما كان لازما للذات في النفي او الاثبات اما ما كان موقوفا
على مشيته وقدرته كافعاله فانه يكون اذا شاء الله تعالى ولا يكون اذا لم يشاه فانه ما شا
الله كان وما لم يشا لم يكن فان بين المستدل انه لا يجوز ان يقوم بذاته ما يتعلق بمشيته
وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسلة وان لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة الثاني
ان يقال ان هذا منقوض بافعاله فان حقيقته كافية في حصولها والا لزم افتقاره الى سبب
منفصل وذلك يقتضي امكانه فيكون الواجب ممكنا فما كان جوابا عن الافعال كان جوابا
للمثبتين القايلين انه يقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته ومن جوز انه يفعل بعد ان لم يكن فاعلا
بمحض القدرة والمشية القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرامية ومن قال انه لم
يزل يفعل ويتكلم اذا شا قال هنا كذلك كما يقوله من يقوله من ايمة السلف واهل الحديث
الثالث ان يقال انعني بقولك ذاته كافية انها مستلزمة لوجود اللازم في الازل
ام هي كافية فيه وان تاخر وجوده فان عنيت الاول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة
فانه يلزمك اما عدمها واما افتقاره الى سبب منفصل وان عنيت الثاني كان حجة عليك
اذا كان ما يكفي فيه الذات يمكن تاخره الرابع ان يقال قولك يفتقر الى سبب منفصل
تعني به شيئا يكون من فعل الله تعالى او سببا لا يكون من فعله اما الاول فلا يلزم افتقاره الى
غيره فانه اذا كان هو فاعل الاسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها فلا يكون مفتقرا
الى غيره واما ان عنيت بالسبب ما لا يكون من فعله لم يمكنك ان كل ما لا يكفي فيه الذات
فلا يستلزم وجوده في الازل ان لا يوجد الا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته ومعلوم ان
ان هذا خلاف اجماع اهل الايمان بل خلاف اجماع جماهير العقلا وهو خلاف العقول الصريحة ايضا
فان ذلك الشريك المقدر ان كان واجب الوجود بنفسه لها اخر لزم اثبات خالق قديم
مع الله مشارك له في فعله لا يفعل الا به وهذا مع انه لم يقل به احد من بني ادم فهو باطل في نفسه
لانه يستلزم افتقار كل واحد من الفاعلين الى الاخر فان التقدير في هذا المشترك هو ان
احدهما لا يستقل به بل يحتاج الى معاونة الاخر وما احتاج الى معاونة الاخر كان مفتقرا الى
غيره ليس بغني وكان عاجزا ليس بقادر فان كان هذا دليلا على انتفا الوجوب بطل دليلك

وان لم يكن دليلا لم يبطل دليلك ايضا فانه مبني عليه وان كان ذلك الشريك المقدر
ليس واجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد الا بالواجب بنفسه فلزم ان يكون من
مفعولاته الخامس ان يقال قول المحتج كل ما يفرض له فاما ان تكون ذاته كافية
في حصوله او لا تكفي في حصوله والا لزم افتقاره الى سبب منفصل كلام باطل وذلك انه يقال
لا نسلم انه ما لا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته او انتفايه يفتقر فيه الى سبب منفصل
وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الافعال فاذا كانت قادرة على
ذلك امكن ان يكون ما يحدث لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها فليس
مجرد الذات مقتضية لذلك ولا افتقرت الى سبب منفصل وذلك ان لفظ الذات فيها اجمال
واشتباه وبسبب الاجمال في ذلك وقعت شبهة في مسايل الصفات والافعال فانه يقال
له ما تريد بذاته اتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها ومراداتها ام تعني به
الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها او مما لا يقوم بها فان اردت به الاول كان التلازم
صحيحا فانه اذا قدر ذات لا يقوم بها شي من ذلك كان ما يثبت لها وما ينفى عنها ان لم
تكن هي كافية فيه والا افتقرت الى سبب منفصل لانه لا يقوم بها ما تقدر عليه
وتريده لكن يقال ثبوت التلازم ليس بحجة ان لم تكن الذات في نفس الامر كذلك هو
راس المسلة ومحل النزاع فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب ولو ثبت المطلوب
لم يحتج الى الدليل فيكون قد صادر على المطلوب حيث جعله مقدمة في اثبات نفسه
وهذا باطل بصريح العقل وباتفاق اهل العارفين بذلك وان اردت بالذات النوع
الثاني لم يصح التلازم فانه اذا قدرت ذات تقدر على ان تفعل الافعال التي تختارها وتقوم
بها لم يلزم ان يكون ما يحدث من تلك الافعال موقوفا على سبب منفصل ولا يكون بمجرد
الذات بدون ما يحدث من مقدورها ومرادها كافيا في ذلك بل قد يكون الفعل الثاني
لا يوجد الا بالاول والاول بما قبله وهلم جرا فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا
في حصول المتاخرات ولا هي مفتقرة في ذلك الى امور منفصلة عنها فلفظ الذات قد يراد به
الذات بما يقوم بها وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها فاذا قيل هل الذات كافية ان
اريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند اهل الاثبات واذا قدرت تقديرا
فهي لا تكفي في اثبات ما يثبت لها وان اريد به الذات المنعوتة بانه يقوم بها الافعال الاختيارية

معلوم ان هذه الذات لا يجب ان يتوقف ما يحدث لها من فعل ومفعول على سبب منفصل
عنها ونظير هذا قول نفاة الصفات هي زائدة على الذات او ليست زائدة فانا قد بينا في غير هذا
الموضع ان الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من
الذات واما الذات الموصوفة بصفاتها القادرة على افعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من
الصفات قادرة على ما تشاؤه من الافعال وهي لا تكون الا موصوفة لا يمكن ان تتجرد عن الصفات
اللازمة لها حتى يقال هل هي زائدة عليها او ليست زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى اسمها والافعال
القائمة بها بقدرتها وارادتها كذلك فكما انه مسمى باسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى قبل
خلق السموات والارض وبعد قيام القيامة وفيما بين ذلك لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات
الكمال منعوتا بنعوت الاكرام والاجلال فكذلك هو مسمى باسمائه الحسنى منعوت بصفاته
العلى قبل هذه الافعال وبعدها فهي ايضا ثابتة قبل حدوث الافعال وبعدها ومن اياته الشمس
والقمر والكواكب وما تستحقه هذه الاعيان من الاسماء والصفات هو ثابت لها ثم مع
الحركات المعينة وبعدها ولا يحتاج يقدر لها ذات مجردة عن النور وعن دوام الحركة
فالخالق سبحانه وتعالى اولى بثبوت الكمال له وانتفاء النقص عنه والمخلوقات انما احتاجت
فيما يحدث عنها الى سبب منفصل لانها هي في انفسها محتاجة الى الفاعل المنفصل فلا يوجد شي
من ذاتها وصفاتها وافعالها الا بامر منفصل عنها واما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغني
عما سواه فلا يفتقر في شي من ذاته وصفاته وافعاله الى امر منفصل عنه بل كل ما كان
منفصلا عنه فهو مفتقر اليه وهو سبحانه غني عن ذلك المنفصل الذي هو مفتقر اليه فلا
يحتاج فيما يحدثه من افعاله القائمة بنفسه التي يريدها ويقدر عليها الى امر مستغن عنه كما لا
يحتاج في مفعولاته المنفصلة الى ذلك واولى واذا كان قد يخلق من الامور المنفصلة عنه ما
جعله سببا لافعال تقوم بنفسه كما يخلق الطاعات التي يرضيه والتوبة التي يفرح بها والدعا
الذي يجيب سايله وامثال ذلك من الامور فليس هو في شي من ذلك مفتقرا الى ما سواه بل
هو سبحانه الخالق للجميع وكل ما سواه مفتقر اليه وهو الغني عن كل ما سواه وهذا كما ان ما
يفعله من المخلوقات بعضها ببعض كانزال المطر بالسحاب وانبات النبات بالماء لا يوجب
افتقاره الى الاسباب المنفصلة اذ هو خالق هذا وهذا وجاعل هذا سببا لهذا وقد بسطت
هذه الامور في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان وقد عارض بعضهم للرازي فيما ذكره

102/1

الجواب السادس ان يقال قولهم انه لم يكن ذاته كافية في حصولها لزم افتقاره الى
سبب منفصل وذلك يقتضي امكانه فيكون الواجب ممكنا ممنوع فيه المقدمة الاولى التلازمية
التي هي شرطية متصلة وذلك ان الذات ان لم تكن كافية في حصولها انما يلزم افتقار
ذلك الحادث الى سبب منفصل لا يلزم افتقار نفس الذات الى سبب منفصل فان المحتج
يقول كل صفة تفرض فذاته كافية في حصولها او لا حصولها لانه لو لم يكن كذلك لزم
افتقاره الى سبب منفصل فيقال له تقدير ان لا تكون الذات كافية في نفي تلك
الصفة او ثبوتها لا يلزم ان تكون نفيها او اثباتها موقوفا على امر غير الذات واما
كون الذات تكون موقوفة على ذلك الغير فهذا ليس بلازم من هذا التقدير الا ان
يقال انه اذا كان شي من الامور التي يوصف بها من السلب والايجاب موقوفا على
الغير وجب ان يكون هو نفسه موقوفا على الغير وهو لم يبين ذلك ومن المعلوم ان
العاقلين بهذا يقولون ان ما يحدث من الامور القائمة به هو موقوف على مشيئته وقدرته
~~وهو في نفسه ليس موقوفا على مشيئته وقدرته ويقولون انه يجوز ان يتوقف ذلك على~~
~~ما يحدث هو من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته وليس في الوجود موجود سواه~~
وذاته ليست موقوفة على ~~مشيئته وقدرته ويقولون~~ وهو في نفسه ليس موقوفا على ما يحدث
من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته وليس في الوجود موجود سواه وسواهم مخلوقا حتى
يقال ان تلك الامور موقوفة عليه بل غاية ما يمكن ان يقال انها موقوفة على مشيئته وقدرته
او لوازم مشيئته وقدرته واصحاب هذا القول يقولون ذلك وكون تلك الامور موقوفة
على ذلك لا يقتضي ان يكون هو نفسه موقوفا على ذلك ولكن هذا المحتج انه لم يقرر
مقدمات حجته لم تكن حجته صحيحة وحجته مبنية على انه لو لم تكف ذاته في حصول ما ينفي
ويثبت للزم افتقاره الى غيره وانما يلزم افتقار تلك المنفيات والمثبتات الى ذلك الغير
لو هذا بين فانه لم يبين ان افتقار تلك الامور الى الغير يستلزم افتقاره وان لم يكن
حجته صحيحة لا سيما وتلك الامور على هذا التقدير ليست من لوازم ذاته فانها لو كانت
من لوازم ذاته كانت ذاته كافية فيها ولوازم الذات متى افتقرت الى الغير لزم افتقار
الذات الى الغير فان الملزوم لا يوجد الا باللازم واللازم لا يوجد الا بذلك الغير فالملزوم
لا يوجد الا بذلك الغير ولكن ذلك الغير لا يجب ان يكون فاعلا او علة فاعلة بل يجوز ان يكون

شرطا ملازما وقد بين في غير هذا الموضع ان نفس ذات الواجب اذا قيل هي الذات
لصفات الواجب له او صفات الواجب له ملازمة لذاته او كل من الصفات الواجبة
ملازم للاخرى كان هذا حقا وهو متضمن ان تحقق كل من ذلك المشروط
يحقق الاخر واما كون الرب تعالى مفتقرا الى شيء مباين له غني عنه فهذا ممتنع فانه
سبحانه الغني عن كل شيء فاذا قدر ان بعض لوازمه يتوقف على ما هو مباين له لم يكن
وجوده ثابتا الا بوجود ذلك المباين وكان لله مفتقرا اليه والله غني عن كل شيء
واما اذا لم يكن الامر من لوازم ذاته بل كان من الامور العارضة فلا ريب ان اهل
الايمان والسنة يقولون ان الله لا يفتقر في شيء من الاشياء الى غيره لا في ذاته ولا صفاته
ولا افعاله سواء قام بذاته او لم يقم بذاته ولكن هو بنفسه غني عن كل ما سواه ولا
يقال انه بنفسه غني عن نفسه وليس في كونه مستلزما لصفاته وفاعلا لافعاله
ما يقتضي افتقاره الى غير نفسه فانه اذا كان وحده مستلزما لصفاته وفاعلا لجميع افعاله
لم يكن شيء مما وجد وجد بغيره بل جميع ما وجد فلا يخرج من ذاته وصفاته وافعاله
فلا يتصور ان يكون مفتقرا الى غير نفسه المقدسة سبحانه وتعالى ولكن المقصود ان هذا
المحتج اذا قال له المعترض ما المانع ان يكون هذه الامور العارضة موقوفة على غيره مع
كون الحق واجب الوجود بذاته لم يكن فيما ذكره حجة بل ذكر ان تلك الامور اذا لم يكن من
لوازم ذاته بحيث يكون مجرد الذات كافيا فيها والا لزم افتقاره الى سبب منفصل
واللازم انما هو افتقار تلك الامور الى سبب منفصل فان بين ان ما يقوم بالواجب بحجة
يمتنع ان يكون موقوفا على سبب منفصل بحجة والا فلا ولا يمكن اخذ ذلك ان نفيهم
الاصل انه لا يتوقف على ما هو مستغن عن الواجب بنفسه وهذا حق واما كونه
لا يتوقف على ما هو مفتقر الى الواجب فهذا لا يمكن اثباته بالدلالة على الوجه
السابع انه تعالى هو كامل بان يقوم ذاته لا يتوقف على الغير يستلزم ان يقوم
ذاته يتوقف على الغير والقول اذا كان تقدير ثبوته مستلزما لانتفائه دل على
ان تقدير ثبوته يستلزم الجمع بين النقيضين فلا يكون ثابتا وان سبب قلت قولك
لا يقوم به الحوادث مستلزم لقيام الحوادث به فيلزم الجمع بين النقيضين وان

سبب قلت قولك لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته يستلزم نقيض ذلك فيكون
باطلا وهذا يصلح ان يكون دليلا مستقلا في اول المسألة وذلك لان هذا العالم المشهود
اما ان يكون واجبا بذاته او ممكنا فان كان واجبا بذاته فمن المعلوم قيام الحوادث به
فيلزم قيامها بالواجب بذاته وايضا فمن المعلوم ان ما يقوم ببعض الافلاك من الحوادث
ليست ذاته كافية له بل هو موقوف على غيره فيكون ما يقوم بالواجب بنفسه موقوفا
على غيره وان كان هذا العالم ممكنا وهو الحق فلا بد له من واجب وذلك الواجب اما ان
يكون علة تامة مستلزمة في الازل لجميع معلولاته او لا والاول باطل لانه لو كان كذلك
لم يتاخر شيء من معلولاته والثاني يقتضي انه فعل بعد ان لم يكن فاعلا وذلك يقتضي تجدد
ما عليه فاما ان يكون تجدد ذلك مستلزما لكون متجدداته توجب افتقار ذاته الى غيره او لا
فان لم يكن بطلت الحجة وان استلزم ذلك بسبب افتقار ما يتجدد بذاته الى غيره فلو قيل
ان الواجب لا يقوم بذاته هذه الامور للزم ان يقوم بذاته هذه الامور فيلزم الجمع بين
النقيضين وان قيل تجدد الفاعلية لا يستلزم قيام شيء به بل يحدث من غير
حدوث شيء اصلا قيل فكذلك ما يتجدد من الامور القائمة بذاته يمكن حينئذ تجدده
من غير حدوث شيء اصلا الطريق الاول وان شئت ان تجعل هذه معارضة ودليلا في
راس المسالة ويقول ما يتجدد من مفعولاته هل يقتضي افتقار ذاته الى غيره ام لا فان
قيل لا يقتضي فكذلك ما يتجدد من افعاله القائمة به والا فلا وهذا لان نفاة الامور القائمة
به منهم من يقول بحدوث الحوادث المباينة له من غير تجدد شيء اصلا كما يقول ذلك من
يقوله من المعتزلة والكلابية وغيرهم ومنهم من يقول بل ما زالت الحوادث تحدث مع كونه
مستلزما لجميع مفعولاته كما يقول ذلك الدهرية الفلاسفة والدهرية منهم من يقول
ان العالم واجب الوجود بنفسه ومنهم من يقول ان الاول علة غائية لحركة الفلك
هذه الاقوال يلزمه من التناقض ما يبين به انه لا يمكنه ابطال القول بقيام مراداته
ومحبوباته بذاته ٥ بلغ مقابلة

102/3

اعني المقولات العشر التي هي الاجناس العالية المسماه عندهم بقاطيغورياس وهي كلها وجوديه فيلزم اتصاف الرب بقيام الامور الوجوديه
شيئا بعد شي كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم وهكذا امكن تقرير كل ما ذكر من الزام الطوايف شيئا بعد شي لمن تصور ذلك تصورا تاما
وكل من قال لم يحدث شيئا موجود فانه يلزمه التناقض البين الذي لا ينازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصورا تاما تاما ٥ صح

بلغ

من ان هذه المسألة تلزم عامة الطوايف فقال المراد بالحادث الموجود الذي وجد بعد العدم
ذاتاً كان او صفةً اما ما لا يوصف بالوجود كالاعدام المتجددة والاحوال عند من يقول
بها والاضافات عند من يقول انها وجودية فلا يصدق عليها اسم الحادث وان صدق عليها
اسم المتجدد فلا يلزم من تجدد الاضافات والاحوال في ذات الباري ان تكون محلاً للحوادث قال
وما قاله الامام يعني الرازي في هذا المقام ان اكثر العقلاء قالوا به وان انكروه باللسان
وبينه بصور فليس كذلك لان اكثر ما ذكر من تلك الامور فان ما هي متجددة لا محدثة والمتجدد
اعم من الحادث فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص قلت ولقايل ان يقول هذا ضعيف من
وجوه احدها ان الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات ايضاً كقولهم اما
ان يكون كمالاً او نقصاً وقولهم لو حصل ذلك للزم التغير وقولهم اما ان تكون ذاته كافية
فيه او لا تكون وقولهم كونه قابلاً له في الازل ممكن يستلزم ثبوته في الازل فانه لا يمكن
ان يحصل في الازل لا متجدد ولا حادث ولا يوصف الله بصفة نقص سواء كان متجدداً او حادثاً
وكذلك التغير فلا فرق بين ان يكون حادثاً او متجدداً فان قالوا التجدد المتجددات ليس تغيراً قال
اوليك وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيراً فاذا قال قايل هذا يسمى تغيراً منعوهم الفرق
وان سلموه كان النزاع لفظياً وان كان مستنداً لا لهم ينفي القسمين لزم اما فساده واما النقض
الوجه الثاني ان يقال تسميته هذا متجدداً وهذا حادثاً فرق لفظي لا معنوي ولا ريب ان اهل
السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى انه محل للحوادث ولا محل للاعراض ونحو ذلك
من الالفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل فان الناس يفهمون من هذا ان يحدث في ذاته
ما يسمونه هم حادثاً كالعيوب والافات والله منزه عن ذلك سبحانه وتعالى واذا قيل فلان
ولي على الاحداث او تنازع اهل القبلة في اهل الاحداث فالمراد بذلك الافعال المحرمة كالزنا
والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق والله اجل واعظم من ان يخطر بقلوب المومنين قيام القبايح
به فالمقصود ان تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث امر لفظي لا معنى عقلي ولو عكسه عاكس
فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه وقد اعترف من اعترف من
الفلاسفة عما الزمهم اياه من الاضافات بان قالوا الاضافات لا توجد الا كذلك فلا
يتصور فيه الكمال قبلها ولانها تابعة لغيرها فلا يثبت فيها الكمال بل في متبوعها ولقايل
ان يقول هذا بعينه يقوله المثبتون فان الكلام انما هو في الحوادث المتعلقة

بمشيته وقدرته لا توجد الا حادثة واما قوله الاضافة تابعة لغيرها فلا يثبت فيها الكمال
فعنه جوابان احدهما ان الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع فان صح الفرق بطل الدليل
وان لم يصح انتقض الدليل فبطل على التقديرين الثاني ان يقال وهكذا ما يتعلق بمشيته
وقدرته هو تابع ايضا فلا يثبت فيه الكمال يوضح ذلك انه سبحانه وتعالى مستحق في ازله لصفات
الكمال لا يجوز ان يكون شيء من الكمال الازلي الا وهو متصف به في ازله كالحياة والعلم
والقدرة وغير ذلك واما الثاني فيما لا يمكن وجوده في الازل وما يبين لك ان الرازي
وامثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسالة مع فرط عنتهم في قول الكرامية اذا امكنهم
انه لم يعتمد على ذلك في مسالة كلام الله تعالى في اجل كتبه نهاية العقول ومسالة الكلام
هي من اجل ما بني على هذا الاصل من ذلك ان الطريقة المعروفة التي سلكها الاشعري
واصحابه في مسالة القران هم ومن وافقهم على هذا الاصل من اصحاب احمد وغيرهم انهم
قالوا لو كان كلام الله مخلوقا للزم اما ان يخلقه في ذاته او في محل غيره او قايما بنفسه لا
في ذاته ولا في محل اخر والاول يستلزم ان يكون الله محلا للحوادث والثاني يقتضي ان يكون
الكلام كلاما للمحل الذي خلق فيه فلا يكون ذلك الكلام كلام الله كسائر الصفات
اذا خلقها في محل كالعلم والحياة والحركة والسكون والوان وغير ذلك والثالث يقتضي ان تقوم
الصفة بنفسها وهذا ممتنع فهذه الطريقة هي عمدة هولاء في مسالة القران وقد سبقهم عبد العزيز
المكي صاحب الحيدة المشهورة الى هذا التقسيم وقد يظن الظان ان كلامهم هو كلامه بعينه
فانه كان يقول بقولهم وان الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيته وان قوله من
جنس قول ابن كلاب وليس الامر كذلك فان عبد العزيز هذا له في الرد على الجهمية وغيرهم
من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف واهل الحديث وذلك انه قال بعد
ان ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى
انا جعلناه قرانا عربيا قال فقال بشر يا امير المومنين عندي اشياء كثيرة الا انه يقول
بنص التنزيل وانا اقول بالنظر والقياس فليدع فليدع مطالبتي بنص التنزيل ويناظرني بغيره
فان لم يدع قوله ويرجع عنه ويقول بقولي ويقر بخلق القران الساعة والا فدمي
حلال قال وذكر عبد العزيز انه طلب من بشر ان يناظره على جهة النظر والقياس ويدع مطالبته
بنص التنزيل الى ان قال فقال عبد العزيز لبشر تسالني ام اسالك فقال بشر سل انت

ومن العجب امتناع ثبوت الحوادث في الازل [illegible] الاضافات لا [illegible] الا الحوادث المتعلقة بمشيته وقدرته

وطمع في وجميع اصحابه وتوهموا اني اذا خرجت عن نص التنزيل لم احسن ان تكلم
بشيء غيره قال عبد العزيز فقلت يا بشر تقول ان كلام الله مخلوق قال اقول ان كلام الله
مخلوق قال فقلت له يلزمك واحدة من ثلث لا بد منها ان تقول ان الله خلق القران
وهو عندي انا كلامه في نفسه او خلقه قايما بذاته ونفسه او خلقه في غيره فقل
ما عندك فقال بشر اقول انه مخلوق وانه خلقه كما خلق الاشيا كلها قال
عبد العزيز فقلت يا امير المومنين تركنا القران ونص التنزيل والسنن والاخبار عند
هربه منها وذكر انه يقيم الحجة واني اقول معه بخلق القران فقد رجع بشر الى الحيدة
عن الجواب وانقطع عن الكلام فان كان بشر يريد ان يناظرني على انه يجيبني عما
اساله عنه والا فامير المومنين اعلا عينا في صرفي فانما يريد بشر ان يقع معه من لا يفهم
فيخدعه عن دينه ويحتج عليه بما لا يعقله فتظهر حجته عليه فيبيح دمه قال فاقبل عليه
المامون فقال اجب عبد العزيز عما يسالك فقد تركت قوله ومذهبه وناظرك على مذهبك
وما ادعيت انك تحسنه وتقيم به الحجة عليه فقال بشر قد اجبته ولكنه يتعنت
فقال المامون يابى عليك عبد العزيز الا ان تقول واحدة من ثلثة فقال هذا اشد
بدهم طلبا من مطالبته بنص التنزيل ما عندي غير ما اجبته قال فاقبل علي المامون
فقال يا عبد العزيز تكلم انت في شرح هذه المسالة وبيانها ودع بشرا فقد انقطع
هوهم عن الجواب من كل جهة فقلت نعم سالته عن كلام الله تعالى امخلوق قال نعم فقلت
له ما يلزمه في هذا القول واحدة من ثلث لا بد منها ان يقول ان الله خلق كلامه في نفسه
او خلقه في غيره او خلقه قايما بذاته ونفسه فان قال ان الله خلق كلامه في نفسه فهذا
محال لا يجد السبيل الى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لان الله لا يكون مكانا للحوادث
ولا يكون فيه شيء مخلوق ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء اذا خلقه تعالى الله عن ذلك وجل
وتعظم وان قال خلقه في غيره فيلزمه النظر والقياس ان كل كلام خلقه في غيره
هو كلام الله عز وجل لا يقدر ان يفرق بينهما فيجعل كلامه كلاما لله ويجعل قول الكفر
والفحش وكل قول ذمه الله وذم قايله كلاما لله عز وجل وهذا محال لا يجد السبيل
اليه ولا الى القول به لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قايله فتعالى الله عن ذلك
وان قال خلقه قايما بنفسه وذاته فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد الى القول

به شيئا لا في قياس ولا نظر ولا معقول لانه لا يكون الكلام الا من متكلم كما لا تكون الارادة
الا من مريد ولا العلم الا من عالم ولا القدرة الا من قدير ولا رايت قط كلاما قايما بنفسه
يتكلم بذاته وهذا مما لا يعرف ولا يعقل ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك فلما
استحال من هذه الجهات ان يكون مخلوقا علم انه صفة الله وصفات الله كلها غير مخلوقة فبطل
قول بشر فقال المامون احسنت يا عبد العزيز فقال بشر سل عن غير هذه المسالة فلعله
يخرج من بيننا شي فقلت انا ادع هذه المسالة واسال عن غيرها قال سل قال عبد العزيز
فقلت لبشر تقول ان الله كان ولا شي وكان ولما يفعل شيئا ولما يخلق شيئا قال بلى فقلت
فباي شي حدثت الاشيا بعد ان لم تكن شيئا هي احدثت انفسها ام الله احدثها فقال الله احدثها
بقدرته التي لم تزل فقلت له انه احدثها بقدرته كما ذكرت افليس تقول انه لم يزل قادرا قال
بلى قلت له فتقول انه لم يزل يفعل قال لا اقول هذا قلت له فلا بد ان يلزمك ان تقول انه
خلق بالفعل الذي كان عن القدرة وليس الفعل هو القدرة لان القدرة صفة ولا يقال الصفة
الله هي الله ولا هي غير الله فقال بشر ويلزمك انت ايضا ان تقول ان الله لم يزل يفعل ويخلق
واذا قلت ذلك فقد ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله قال عبد العزيز فقلت لبشر ليس
لك ان تحكم علي وتلزمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم اقل اني لم اقل انه لم يزل الخالق يخلق ولم يزل
الفاعل يفعل وانما قلت انه لم يزل الفاعل سيفعل ولم يزل الخالق سيخلق لان الفعل صفة لله والله في نسخة اخرى
يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع قال بشر انا اقول انه احدث الاشيا بقدرته فقل ما شيت
قال عبد العزيز فقلت يا امير المومنين قد اقر بشر ان الله كان ولا شي وانه احدث الاشيا
بعد ان لم تكن شيئا بقدرته وقلت انا انه احدثها بامره وقوله عن قدرته فلم يخل يا امير المومنين
ان يكون اول خلق خلقه الله بقول قاله او بارادة ارادها او بقدرة قدرها فاي ذلك كان
فقد ثبت ان هاهنا ارادة ومريدا ومرادا وقولا وقايلا ومقولا له وقدرة وقادرا ومقدورا
عليه وذلك كله متقدم قبل الخلق وما كان قبل الخلق متقدما فليس هو من الخلق في شي فقد
كسرت قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول ثم ذكر حجة اخرى
والمقصود هنا ان عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول فان الله تعالى اذا خلق شيئا فاما ان يخلقه
في نفسه او في غيره او قايما بنفسه فابطل الاقسام الثلثة ولا ريب ان المعتزلة يقولون انه خلقه
في غيره فابطل عبد العزيز بالحجة العقلية التي بينا اولا اهل السنة وهو انه قد علم بالاضطرار من

دين الاسلام ان القران كلام الله فان كان مخلوقا في محل اخر كغيره لزم ان يكون
كل كلام مخلوق في محل كلام الله لتماثلهما في النسبة الى الله ويلزم ان يكون ما يخلقه
الله من كلام الجلود والايدي والارجل كلام الله فاذا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شي كان الناطق هو المنطق وبشر لم يكن من القدرية بل كان ممن يقر بان الله تعالى
خالق افعال العباد فالزمه عبد العزيز ان يكون كلام كل مخلوق كلام الله حتى قول الفحش
وهذا الالزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات
المكية ونحوه وقالوا وكل كلام في الوجود كلامه سوا علينا نثره ونظامه ولهذا
قال من قال من السلف من قال انني انا الله لا اله الا انا مخلوق فقد جعل كلام الله بمنزلة
قول فرعون الذي قال انا ربكم الاعلى لان عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة
وذلك خلقه في فرعون فاذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله كما قال سليمان الهاشمي
احد ايمة الاسلام نظير الشافعي واحمد واسحق وابي عبيد وابي بكر ابن ابي شيبة وامثالهم
قال من قال القران مخلوق فهو كافر وان كان القران مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون
اولى بان يخلد في النار اذ قال انا ربكم الاعلى من هذا وكلاهما عنده مخلوق فاخبر بذلك
ابو عبيد فاستحسنه واعجبه ذكر ذلك البخاري في كتاب خلق الافعال وكذلك ذكر نظير
هذا عبد الله بن المبارك وعبد الله بن ادريس ويحيى بن سعيد القطان وهو مبني على ان الله تعالى
خالق افعال العباد فاذا كان قد خلق في محل انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني وخلق في محل انا
ربكم الاعلى كان ذلك المحل الذي خلق فيه ذلك الكلام اولى بالعقاب من فرعون واذا كان ذلك
كلام الله كان كلام فرعون كلام الله واما كونه خلقه قايما بنفسه فهو ظاهر البطلان
ايضا لان الصفات لا تقوم بنفسها ولكن الجهمية تقول خلق علما لا في محل والبصريون
من المعتزلة يقولون خلق ارادة وفناء لا في محل وطايفة منهم يقولون خلق كلاما لا
في محل وطايفة منهم يقولون وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل واما
القسم الاول وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه فابطله عبد العزيز ايضا لكن ما يفسر الله
تعالى يحتمل نوعين احدهما ان يقال احدث في نفسه بقدرته كلاما بعد ان لم يكن متكلما
وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول كلام الله حادث ومحدث في ذات الله وان الله
تكلم بعد ان لم يكن متكلما اصلا وان الله يمتنع ان يقال ما زال متكلما وهذا مما انكره

الامام احمد وغيره والثاني ان يقال لم يزل الله متكلما اذا شاء كما قاله الايمة وكل من
هاتين الطايفتين لا يقول ان ما في نفس الله مخلوق بل المخلوق عندهم لا يكون الا منفصلا عن
نفس الله تعالى وما قام به من افعاله وصفاته فليس بمخلوق ولا ريب ان بشرا وغيره من القايلين
بخلق القران كانوا يقولون انه خلقه منفصلا عنه كما خلق غيره من المخلوقات فاما نفس
خلق الرب تعالى عند من يقول الخلق غير المخلوق وهم الاكثرون فلا يقولون ان الخلق مخلوق ومن
قال بتجدد ما يقوم به من الافعال او الارادات او الادراكات لم يقل ان ذلك مخلوق فانه اذا
كان ثم خلق ومخلوق وخالق لم يكن الخلق داخلا في المخلوق ولهذا كان من يقول ان كلام الله
قايما بذاته متفقين على ان كلام الله غير مخلوق ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة اقوال
هل يقال انه معنى واحد او خمسة معان لم تزل قديمة كما يقوله ابن كلاب والاشعري او انه
حروف واصوات قديمة ازلية لم تزل قديمة كما يذكر عن ابن سالم وطايفة او يقال بل هو
حروف واصوات حادثة في ذاته بعد ان لم يكن متكلما كما يقوله ابن كرام وطايفة او يقال
انه لم يزل متكلما اذا شا وانه اذا شا تكلم بصوت يسمع وتكلم بالحروف كما يذكر ذلك عن اهل
الحديث والايمة والمقصود هنا ان ما قام بذاته لا يسميه احد منهم مخلوقا سوا كان حادثا او
قديما ولهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر فان بشرا من ايمة الجهمية نفاة الصفات
وعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام ولا ارادة بل ما ثم عنده الا
الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها كما ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم واحتج
عليه عبد العزيز بحجتين عقليتين احداهما انه اذا كان كلام الله مخلوقا في نفس الله وهذا باطل
والثانية ان المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات اما القدرة كما اقر
به بشر واما فعله وامره وارادته كما قاله عبد العزيز وعلى التقديرين ثبت انه كان قبل
المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق فبطل اصل قول بشر والجهمية انه ليس لله صفة
وان كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق وتبين ان الذات تقوم بها معان ليست مخلوقة
وهذه حجة لمثبتة الصفات القايلين بان القران كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات
وقال بخلق القران فان كل من نفى الصفات لزمه القول بخلق القران بقي كلام اهل
الاثبات فيما يقوم بذاته هل يجوز ان يتعلق شي منه بمشيته وقدرته ام لا وهل عبد العزيز
ممن يجوز ان يقوم بذاته ما يتعلق بمشيته وقدرته او ممن يقول لا يكون المراد المقدور الا

منفصلا

منفصلا عنه مخلوقا ويجعل المقدور هو المخلوق وهما في الاصل قولان معروفان ذكرهما
الحارث المحاسبي وغيره عن اهل السنة حسبما تقدم ايراده وهذا القول الثاني هو
قول ابن كلاب والاشعري ومن وافقهما من اصحاب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد
وغيرهم والقول الاول قول ايمة الحديث والهشامية والكرامية وطوايف من اهل
الكلام من المرجية وغيرهم كابي معاذ التومني وزهير الاثري وغيرهما ومن وافقهم كذلك
من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم فقد يقول القايل ان عبد العزيز موافق
لابن كلاب لانه قال ان الله لا يكون مكانا للحوادث ولا يكون فيه شي مخلوق ولا يكون
ناقصا فيزيد فيه شي اذا خلقه لكن اذا تدبر المتدبر ساير كلام عبد العزيز وجده من اهل
القول الاول قول اهل الحديث لانه قال بعد هذا لبشر باي شي حدثت الاشيا قال
احدثها الله بقدرته التي لم تزل قال عبد العزيز فقلت له انه احدثها بقدرته كما ذكرت
افليس تقول انه لم يزل قادرا قال بلى قلت له فتقول انه لم يزل يفعل قال لا اقول هذا
قلت فلا بد ان يلزمك ان تقول انه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة لان القدرة صفة قال
عبد العزيز بعد هذا الم اقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل والفعل صفة والله يقدر
هو صفة له عليه ولا يمنعه منه مانع فقد اثبت عبد العزيز فعلا مقدورا لله ليس من المخلوقات
وانه به خلق المخلوقات وهذا صريح في انه يجعل الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول وان
الفعل مقدور لله اذا شا ولا يمنعه منه مانع وهذا خلاف قول الاشعري ومن وافقه ينفي
ان يقال هذا الخلق الذي يسمى التكوين من الناس من يجعله قديما ومنهم من يجعله مقدورا
مرادا وعبد العزيز صرح بان الفعل الذي به يخلق الخلق مقدور له وهذا تصريح بانه يقوم
بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته وما كان موجودا مقدورا لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق
الناس وايضا فانه قال قد اقر بشر ان الله احدث الاشيا بقدرته وقلت انا انه احدثها
بامره وقوله عن قدرته فصرح بان القول يكون عن قدرته فجعل قول الله مقدورا لله مع انه صفة
له عنده وهذا قول من يقول انه يقدر على التكلم وانه يتكلم بمشيته وقدرته وليس هذا
قول من يقول ان القول لازم له ولا يتعلق بقدرته ومشيته فتبين ان عبد العزيز المكي يثبت
انه يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيته وقدرته وانه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما
وان كان النوع قد يكون قديما الا ان بشرا لما قال له احدثها بقدرته التي لم تزل قال له افليس

تقول لم يزل قادرًا او لا بل قال فنقول انه لم يزل يفعل او لا فان قال فلا بد ان يلزمك ان تقول انه
خلق بالفعل الذي كان بالقدرة وهذا لانه اذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوق ثم وجد مخلوق لم يكن
قد وجد بقدرته بلا فعل فانه لو كان مجرد القدرة كافيا في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق
للقدرة القديمة وهذا المقام هو المقام المعروف وهو انه هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب
حادث فان جمهور العقلاء يقولون ان انتفا هذا معلوم بالضرورة وان ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجح
وهذا الذي ذكره عبد العزيز بخلاف قول من يقول ان نفس القادر يرجح احد طرفي مقدوره بلا مرجح
كما يقوله اكثر المعتزلة والكلابية فان هذا هو الذي ذكره بشر يبقى هنا سوال على عبد العزيز
وهو الذي الزمه اياه بشر حيث قال له وانت ايضا يلزمك ان تقول لم يزل يفعل ويخلق واذا
كان كذلك ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله لان الحادث ان لم يفتقر الى سبب حادث كفت
القدرة القديمة وان افتقر الى سبب حادث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدث به
فيلزم تسلسل الحوادث فيلزمك انه لم يزل يفعل ويخلق فيكون المخلوق معه فاجابه
عبد العزيز باني لم اقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل ليلزمني ما قلت وانما الفعل
صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع وفي النسخة الاخرى وانما قلت لم يزل الخالق
سيخلق والفاعل سيفعل لان الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع ومضمون
كلامه اني لم اقل ان الله لم يزل يخلق الاشياء المنفصلة ويفعلها فلا يلزمني هذا كما الزمك لانك
جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به فاذا لم تتوقف
المخلوقات على غير القدرة والقدرة قديمة لزم وجود المخلوقات معها والا لزم الترجيح بلا
مرجح والحدوث بلا سبب لان القدرة قايمة ازلا وابدا ووجود المخلوقات ممكن والممكن لا
يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وعند وجود المرجح التام يجب وجوده لانه لو لم يجب
لكان قابلا للوجود والعدم فيبقى ممكنا كما كان فلا يترجح الا بمرجح تام فتبين ان وجود
القدرة التي يمكن معها وجود المخلوق لا يوجد المخلوق مع مجردها بل لا بد من امر اخر يفعله
الرب قال عبد العزيز وهذا الفعل صفة لله ليس من المخلوقات المنفصلة عنه والله يقدر
عليه ولا يمنعه منه مانع فاما قول القايل ان ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو
صفة يسال عن سبب حدوثه كما يسال عن سبب حدوث المخلوق به فيجيب عنه عبد العزيز باجوبة
احدها الجواب المركب وهو ان يقول تسلسل الاثار الحادثة اما ان يكون ممكنا او اما

ان يكون ممتنعا فان كان ممكنا فلا محذور في التزامه وان كان ممتنعا لم يلزمني ذلك ولا يلزم
من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق الا به فانا نعلم ان المفعول المنفصل لا
يكون الا بفعل والمخلوق لا يكون الا بخلق قبل العلم بجواز التسلسل او بطلانه ولهذا كان كثير من
الطوايف يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول فيثبتون ذلك مع ابطال التسلسل
مثل كثير من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد ومن الصوفية واهل الحديث والكلام
من الكرامية والمرجية والشيعة وغيرهم وهولا منهم من يقول الفعل الذي هو التكوين قديم
والمكون المنفصل حادث كما يقولون مثل ذلك في الارادة ومنهم من يقول بل ذلك حادث الجنس
بعد ان لم يكن وكلا الفريقين لا يقولون ان ذلك مخلوق بل يقولون ان المخلوق وجد به كما وجد بالقدرة
الجواب الثاني ان تقول ما ذكرته من التسلسل لازم لكل من قال جنس الحوادث يكون بعد
ان لم يكن فهو لازم لك ولي اذا قلت بهذا فلا اختص بجوابه واما وجود المفعول بدون فعل
فهذا لازم لك وحدك وهو الذي احتججت به عليك فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي
والالتزام الذي ذكرته انت مشترك بيني وبينك ولا يخصني جوابه الجواب الثالث
ان يقول الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع والفعل القايم به ليس هو المخلوق
المنفصل عنه وانما يجب ان يكون المخلوق معه في الازل اذا ثبت ان الفعل يستلزم فعلا قبله
وان الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدي الى المخلوق وان ذلك يستلزم ثبوت
عين المخلوق وكل هذه المقدمات فيها منازعات ومعارضات وتحتاج الى حجج لم يذكر المريسي
شيا منها وعبد العزيز لم يلتزم شيا من ذلك وانما التزم ان الفعل صفة لله تعالى والله يقدر
عليه ولا يمنعه منه مانع وبهذا يحصل له المقصود وقوله في النسخة الاخرى ان صح انما
قلت لم يزل الفاعل سيفعل والخالق سيخلق قد ينفي فيه ان يكون نفس الفعل قديما فضلا عن
ان يكون المفعول قديما وقوله ان الفعل صفة لله والله يقدر عليه لا يمنعه منه مانع يمنع
قدم عين الفعل لا يمنع قدم نوعه الا ان يثبت امتناع تسلسل الاثار وليس في كلامه تعرض
لنفي ذلك ولا اثباته وقوله لم يزل سيفعل ان صح عنه يحتمل شيين احدهما انه لم يزل
موصوفا بانه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات اعيانها وانواعها كما يقوله من يقول
بحدوث نوع الفعل القايم به كما يقوله من يقول بحدوث انواع المنفصلات عنه والثاني انه
لم يزل الفاعل سيفعل شيا بعد شي فهو متقدم على كل واحد واحد من اعيان المفعولات

فعلى الأول يمتنع أن يكون شيء من أنواعها وأعيانها متقدمًا وعلى الثاني لا يمتنع تقدم الأنواع بل قد
يمتنع تقدم الأعيان المخلوقات فلا يكون شيء من المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين وجماع ذلك
أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له مبطل لقوله بلا ريب وعليه جمهور الناس فإن
جماهير الناس يقولون الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب
أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث بل كلهم
وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم وهو قول أكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم وأكثر
الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة ولأصحاب أحمد ومالك والشافعي
في ذلك قولان فالذي عليه أئمتهم أن الخلق غير المخلوق وهو آخر قول القاضي أبي يعلى وقول
جمهور أصحاب أحمد وهو الذي حكاه البغوي عن أهل السنة وهو قول كثير من الكلابية وأما
قوله إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع وكلامه يقتضي أنه لم يزل قادرًا على الفعل لا يمنعه
منه مانع وهذا الذي قاله هو الذي عليه جماهير الناس ولهذا أنكروا على من قال لم يزل قادرًا في
الأزل على الفعل وكان من بغض الأشعري بسبب هذا إليه لينفر عنه قلوب الناس وأراد أبو
محمد الجويني وغيره تبرئته من هذا القول وإذا كان لم يزل قادرًا على الفعل كان هذا صفة كمال
فلهذا قال عبد العزيز لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع وقد خلق
المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذي هو الخلق والفعل الذي هو الخلق بقدرة الله تعالى والقدرة على
خلق المخلوق غير المخلوق هي القدرة عليه كما قال تعالى أوليس الذي خلق السموات والأرض
بقادر على أن يخلق مثلهم وقوله تعالى أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى وقوله تعالى
قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابًا من فوقكم الآية ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة
على الأفعال المتناولة للمفعولات وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ولأن نفس خلقه للسموات
والأرض ليس هو السموات والأرض والقدرة لم تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلاً فيقول
له المريسي فذلك الفعل الذي هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه مانع إن كان قديمًا كان
كالقدرة وكان السؤال علي كالسؤال عليك وإن كان حادثًا من غير تقدم فعل آخر سألتك
عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تزل كما سألتني عن سبب حدوث المخلوق بالقدرة التي لم تزل وإن
كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر لزم تسلسل الأفعال ولزم أن يكون الفاعل
لم يزل يفعل والخالق لم يزل يخلق فيقول له عبد العزيز لم أقل إنه قديم بل قلت إنه صفة والله قادر

عليه

عليه لا يمنعه منه مانع وما كان مقدورًا له لا يمنعه منه مانع لم يجب أن يكون قديمًا معه
بل إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله وأما سؤالك عن سبب حدوثه فلأهل الإثبات جوابان
أحدهما وهو جواب الكرامية ومن وافقهم إن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق فإنا
نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل فإذا فعله كان هناك فعل به فعل المفعول
وخلق به خلق المخلوق ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغاير للمخلوقات وكلامه
من هذا الباب ونحن لم نورد عليكم التسلسل فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعًا
الجواب الثاني أن يقول من يجيب به لا يمتنع أن يكون قبل الفعل ما هو أيضًا فعل فعله الله بقدرته
ولا يضر في التسلسل فإن ذلك جائز ممكن فإن هذا التسلسل في الأفعال والآثار والشروط وهذا
ليس بممتنع فعلى الجواب الأول يظهر قوله إنما قلت لم يزل سيخلق وسيفعل ولم أقل لم يزل يخلق
ويفعل وأما على الجواب الثاني فإذا قال لم أقل لم يزل يخلق ويفعل بل أقول إنه لم يزل سيخلق
وسيفعل فيقرر بوجهين أحدهما أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق بل يكون الفعل قائمًا بنفسه
بعد فعل قائم بنفسه وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه الثاني أنه لو قدر تسلسل
المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن فليس
مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال إذ كان كل منها حادثًا بعد أن لم يكن والحادث
بعد أن لم يكن لا يكون مقارنًا للقديم الذي لم يزل وإذا قيل إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل فنوع
الحوادث لا يوجد مجتمعًا لا يوجد إلا متعاقبًا وإذا قيل لم يزل الفاعل يفعل والخالق يخلق لا يكون إلا معينًا
الخلق والمخلوق لا يكون إلا معينًا فقد يفهم أن الخالق للسموات والأرض والإنسان لم يزل يخلق السموات
والإنسان والفاعل لذلك لم يزل يفعله وليس كذلك بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه ولم يزل
الفاعل لذلك سيفعله فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من الأفعال إلا والرب تعالى موصوف
بأنه لم يزل سيفعله ليس موصوفًا بأنه لم يزل فاعلاً له خالقًا له بمعنى أنه موجود معه في الأزل
وإن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلاً لفعل آخر وقبل هذا المخلوق خالقًا لمخلوق آخر فهو لم يزل
بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه لا يقال لم يزل فاعلاً له خالقًا بمعنى المقارنة له
وإذا أريد أنه لم يزل فاعلاً للنوع كان هذا بمعنى قولنا إنه لم يزل سيفعل ما يفعله لكن هذه العبارة
تفهم من الباطل ما لا تفهمه تلك العبارة وهذا الموضع للناس فيه أقوال فإن جمهور أهل
السنة يقولون لم يزل الله خالقًا فاعلاً كما قال أحمد لم يزل عالمًا متكلمًا غفورًا بل يقولون لم

يزل يفعل اما بناء على ان الفعل قديم وان كان المفعول محدثا او بناء على قيام الافعال المتعاقبة
بالفاعل ومذهب بشر واخوانه الجهمية ان المخلوقات كلها كاينة بدون فعل ولا خلق وكلام
الله من جملتها فالزمه عبد العزيز على اصله فقال له اذا قلت كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيا
وهو لم يزل قادرا ثم خلق المخلوقات فانت تقول لم يزل قادرا ولا تقول لم يزل يفعل المخلوقات
فلا بد له من ان يكون هناك فعل حصل بالقدرة وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل
اذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق والمفعول قد وجد من غير فعل وهذا اعظم
امتناعا في العقل من كونه وجد بغير قدرة فانه اذا عرض على العقل مفعول مخلوق حدث بعد ان
لم يكن بلا فعل ولا خلق كان انكار العقل لذلك اعظم من انكاره لحدوثه من غير قدرة
للفاعل وانكاره لحدوثه من غير فاعل اعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا فاذا قيل فعله
الفاعل بلا قدرة انكره العقل واذا قيل فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل كان انكاره اعظم
واذا قيل حدث بلا فاعل كان اعظم واعظم واذا قال القايل بل يجوز ان يكون المفعول
المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره لانه لو كان يفعل للزم ان يكون للفعل فعل ولزم التسلسل
وان يكون محلا للحوادث فعلى هذا قيل يجوز ان يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من
الفاعل لان ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الاعراض به فاذا قال الفعل بدون
القدرة ممتنع وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة بل علمنا بامتناع الفعل بلا قدرة اعظم من
علمنا بامتناع قيام الصفات به وان سميتموها انتم اعراضا قيل له والمخلوق المفعول
بلا فعل ولا خلق اعظم امتناعا في العقل وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة
بل علمنا بامتناع ذلك اعظم من علمنا بامتناع قيام الافعال به وان سميته انت حوادث تبين
ذلك فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في انه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته كما قال له
يلزمك ان تقول بانه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة وليس الفعل هو القدرة لان القدرة صفة
لله ولا يقال الصفة الله هي الله ولا يقال انها غير الله وقول عبد العزيز هذا هو قول ايمة
السنة كالامام احمد وغيره وهو قول ابن كلاب وغيره من الاعيان ولكن طايفة من اصحاب
احمد مع طايفة من متكلمي الصفاتية اصحاب الاشعري يقولون لا هي الله ولا غيره وتلك
العبارة هي الصواب كما قد بسط في غير هذا الموضع فان لفظ الغير فيه اجمال فلا يصح اطلاقه
لا نفيا ولا اثباتا على الصفة ولكن يصلح نفي اطلاقه نفيا واثباتا كما قال السلف مثل ذلك

في لفظ الجبر ونحوه من الالفاظ المجملة انه لا يطلق لا نفيها ولا اثباتها واذا قيل لا يطلق لا هذا
ولا هذا لم يلزم اثبات قسم ثالث لا هو الموصوف ولا غير الموصوف بل يلزم اثبات ما لا
يطلق عليه لفظ الغير لا ما ينفي عنه المغايرة ومقصود عبد العزيز ان القدرة صفة لله ليست
هي الفعل الذي كان عن القدرة فانه يقول لم يزل قادرا ولم يقل لم يزل فاعلا فعارضه المريسي
بان هذا يلزمك ايضا فيلزمك ان تقول لم يزل يفعل ويخلق واذا قلت ذلك فقد ثبت ان المخلوق
لم يزل مع الله فقال له عبد العزيز ليس لك ان تحكم علي وتلزمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم
اقل وذلك لان عبد العزيز لم يقل فهذا قولا يحكى عنه ولكن قال له اما ان يلزمني انت ما
الزمتني والا الزمتك ان تقول ان المخلوق لم يزل مع الله وهذا الذي قاله المريسي انما يلزم عبد
العزيز اذا ابطل كل قسم مما يمكن ان يقال في هذا المقام وهو لم يفعل ذلك ولا سبيل له اليه
بخلاف ما الزمه اياه عبد العزيز فانه لازم له لا محالة اذ كان قوله ان المخلوقات كلها وكلام الله
عنده من جملتها حدثت بعد ان لم تكن من غير فعل فعله الله بل بقدرته التي لم تزل مع ان عبد العزيز
قد بين فيما بعد ان ما قرره المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسالة القران فان المريسي اقر بان الله خلقها
بقدرته فاثبت ها هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق فبطل اصل قوله الذي نفى به الصفات
وقال ان القران مخلوق لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه وما اقر به وان الحجة تحصل بهذا وبهذا
واما المريسي فعارضه بان قال يلزمك ما الزمتني به وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة
احدها ان يقول اذا احدث الاشيا بفعله الكاين عن قدرته حصل المقصود من غير اثبات
قديم مع الله تعالى ولهذا قال عبد العزيز انما قلت الفعل صفة لله والله يقدر عليه ولا
يمنعه منه مانع وفي نسخة اخرى زيادة على ذلك انما قلت انه لم يزل الفاعل سيفعل ولم يزل
الخالق سيخلق لان الفعل صفة لله وهذه الزيادة ثم تتقدم في كلام عبد العزيز فاما ان تكون ملحقة
من بعض الناس في بعض النسخ او يكون معنى الكلام انما قولي هذا وانما قلت لي ما اعتقدت
والزمتك هذا او يكون المعنى انما اقول واعتقد هذا والاشبه ان هذه الزيادة ليست من كلام
عبد العزيز فانها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا
الكلام ولا ما يدل عليه بخلاف قوله انما الفعل صفة لله والله يقدر عليه ولا يمنعه منه
مانع فان هذا الكلام حسن صحيح وهو لم يكن قد قاله ولهذا لم يقل اني قلت ذلك ولكن قال هذا
هو الذي يجب وهو الذي يلزمني ان اقوله لا انه يثبت ان المخلوق لا يكون الا بفعل عن قدرة الله والفعل

قائم بالله ليس هو مخلوقا منفصلا وهذا مراده بقوله انه صفة لم يرد بذلك ان الفعل المعين لازم
لذات الله تعالى لانه قد قال والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع فحصل بذلك مقصود عبد
العزيز من ان هناك فعلا احدث به المخلوقات عن قدرته فاقام الحجة على ان ما يقوم بالله تعالى امر
غير المخلوقات عن القدرة واعترف له المريسي بالقدرة فقد ثبت على كل تقدير ان قبل المخلوق شيئا
خارجا عن المخلوق سوا كان هو القدرة وحدها او كان مع ذلك الفعل او القول او الارادة وما كان
متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق فبطل قول المريسي ان ما لا يسمى بالله فهو مخلوق فان هذه
الامور كلها ليست هي الله وليست مخلوقة لان هذه صفات له ولا يقال انها الله ولا يقال انها غير الله
واذا قلنا الله الخالق وما سواه مخلوق فقد دخل في مسمى اسمه صفاته فانها داخلة في مسمى اسمه
ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم من حلف بغير الله فقد اشرك لم يكن الحلف بعزة الله ونحو ذلك
حلفا بغير الله ولما احدثت الجهمية واعتقدوا ان القران خارج عن اسم الله تعالى قال من قال من السلف
الله الخالق وما سواه مخلوق الا القران فانه كلام الله غير مخلوق فاستثنوا القران مما سواه لما
ادخله من ادخله فيما سواه ولفظ ما سواه هو كلفظ الغير وقد قلنا ان القران وساير
الصفات لا يطلق عليه انه هو ولا يطلق عليه انه غيره فكذلك لا يطلق عليه انه مما سواه
ولا انه ليس مما سواه لكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة فلما كان بعض الناس
قد يفهم ان القران هو مما سواه قال من قال من السلف ما سواه مخلوق الا القران فانه كلام
الله غير مخلوق منه بدا واليه يعود ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ ما سواه لم يحتج الى هذا
الاستثنا بل قال الله الخالق وما سواه مخلوق والقران كلام الله غير مخلوق ولا يقول الا
القران اي القران هو كلامه وكلامه وفعاله وعلمه وساير ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقا وانما
المخلوق ما كان مباينا له ولهذا قال الايمة كاحمد وغيره القران كلام الله ليس باين منه
وقالوا كلام الله من الله وقال احمد لرجل يا سالله فقال الست مخلوقا فقال بلى فقال اوليس
كلامك منك قال بلى قال والله ليس بمخلوق وكلامه منه ومراده ان المخلوق اذا
كان كلامه صفة له هو داخلا في مسمى اسمه وهو قايم به فالخالق اولى ان يكون كلامه صفة
له داخلة في مسمى اسمه وهو قايم به لان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فالمتكلم اكمل
ممن لا يتكلم والخالق احق بكل كمال من غيره والسلف كثيرا ما يقولون الصفة من الموصوف
والصفة بالموصوف فيقول علم الله من الله وكلام الله من الله ونحو ذلك لان ذلك داخل في

مسمى اسمه فليس خارجا عن مسماه بل هو داخل في مسماه وهو من مسماه فعبد العزيز قدر حجته
بان الفعل صفة لله عن قدرته لا يمنعه منه مانع وهذا كاف وما الزمه اياه بشر لا
يلزمه الا بمقدمات لم يقررها بشر شيا واي تقدير من تلك التقديرات قاله القايل كان
خيرا من قول المريسي الاول فقول من يقول ان الفعل حادث قايم بذات الله تعالى بقدرته كما يقول
ذلك من يقوله من الكرامية وهذا خير من قول المريسي وامثاله من الجهمية فان ما يلزم هذا القول
من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم اصحاب هذا القول
واما قولهم انه محل للحوادث فمثل قولهم انه محل للاعراض التقدير الثاني قول من يقول
ان الفعل قديم ازلي كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية ومن الفقها الحنفية والمالكية
والشافعية والحنبلية والصوفية وهذا ايضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصفاتية
وهولا لا يقولون بقيام الحوادث به ولا بتسلسلها واذا الزمهم المريسي واخوانه ان يقال
فاذا كان الفعل لم يزل والارادة لم تزل لزم ان يكون المفعول المراد لم يزل وقيل لهم حدوث
الحوادث لا بد له من سبب قالوا هذا السوال مشترك بيننا وبينكم لكن عبد العزيز لم يجب
بهذا الجواب فانه لو اجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي فانه احتج بانه لم يزل قادرا فلو
قال الفعل قديم قال المريسي انه لم يزل فاعلا عندك وايضا فعبد العزيز ذكر انه يقدر على
الفعل لا يمنعه منه مانع وذكر غير ذلك التقدير الثالث ان الفعل الذي كان عن قدرته
كان قبله فعل اخر كان عن قدرته ولم يكن شي من المخلوقات والمفعولات موجودا معه في الازل
فان الفعل ينقسم الى متعد ولازم فاذا قدر دوام الافعال اللازمة لم يجب دوام الافعال
المتعدية وعلى هذا التقدير فاذا قال كان الله ولما يخلق شيا ولما يفعل شيا لم يلزم ان لا يكون هناك
فعل قايم بنفسه بدون مخلوق مفعول ولا يجب ان يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى وهذا التقدير
ان لم ينفه المريسي بالحجة لم يكن ما الزمه لعبد العزيز لازما واذا قال السلف والايمة ان الله لم يزل
متكلما اذا شا فقد اثبتوا انه لم يتجدد له كونه متكلما بل نفس تكلمه بمشيته قديم وان كان
يتكلم شيا بعد شي فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه الا اذا وجب تناهي المقدورات المرادات
وهو المسمى بتناهي الحوادث والذي عليه السلف وجمهور الخلق ان المقدورات المرادات لا تتناهى
وهم بهذا نزهوه عن كونه كان عاجزا عن الكلام كالاخرس الذي لا يمكنه الكلام وعن
انه كان ناقصا فصار كاملا واثبتوا مع ذلك انه قادر على الكلام باختياره وحجة عبد

العزيز على المريسي ثم على هذا التقدير ولا يكون مع الله في الازل مخلوق هو التقدير الرابع انه لو قيل
بان كل ما سوى الله مخلوق محدث كاين بعد ان لم يكن فليس مع الله شي من المخلوقات لكنه لم يزل
يفعل لم يوجب ذلك ان يكون معه شي من المفعولات المخلوقات وانما يوجب ذلك كون نوع
المفعول لم يزل مع ان كل واحد من احاده حادث لم يكن ثم كان معه فليس من ذلك شي مع الله
في الازل وعبد العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ولا التزم شيا من هذه التقديرات ولا يلزمه واحد
منها بعينه الا بتقدير امتناع ما سواه ولكن المقصود ان الزام المريسي له بان يكون المخلوق لم يزل
مع الله لا يلزمه التزامه فانه على التقديرات الثلث لا يلزم وجود شي من المفعولات ولا نوعها
في الازل واما على التقدير الرابع فانما يلزم انه لم يزل نوع المفعولات لا شي من المفعولات بعينه
وهذا التقدير اذا كان باطلا فالمريسي لم يذكر ابطاله ولا ابطال شي من التقديرات وهو لو اراد ان
يبطل هذا لم يبطله الا بابطال التسلسل في الاثار كما هو طريقة من ابطل ذلك من اهل الكلام
ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون بان الله يخلق المخلوقات بغير فعل قايم به ويقولون الخلق
هو المخلوق ويقولون ان المخلوقات كلها وجدت بعد ان لم تكن موجودة من غير ان يتجدد من الله فعل
ولا قصد ولا امر من الامور بل ولا من غيره فيقولون ان الامر ما زال على وجه واحد ثم حدثت
جميع المحدثات وكانت جميع المخلوقات وليس هناك من الفاعل شي غير وجودها بل حاله
قبل وجودها ومع وجودها واحد لم يتجدد منه امر يضاف الحدوث اليه فاصحاب القول
الاول يلتزمون التسلسل مع قولهم بان كل ما سوى الله محدث كاين بعد ان لم يكن مسبوق
بعدم نفسه لكن يحدث الحوادث شيا بعد شي وهو يحدثها بافعاله سبحانه التي يفعلها ايضا
شيا بعد شي واصحاب الثاني يقولون بل حدثت من غير سبب حادث كما ترى ومن المعلوم انه اذا
عرض على العقل القولان كان بطلان هذا القول اظهر من بطلان ذلك القول فان ترجيح
احد طرفي الممكن بغير مرجح وتخصيص الشي على امثاله التي تماثله من كل وجه بلا مخصص
وحدوث الحوادث جميعها بدون سبب حادث بل مع كون الاول حدوثها ومع حدوثها
على حال واحدة هو ابعد في المعقول وانكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيا بعد
شي ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشا او يتكلم بما يشا كما انه لا يزال في الابد يفعل ما يشا
ويتكلم بما يشا فلو قدر ان عبد العزيز والمريسي تنبها الى هاتين المقدمتين لم يمكن المريسي ان يلزم
عبد العزيز بما امتنع منه فكيف وعبد العزيز لم يحتج الى شي من ذلك بل بين انه لا بد ان يكون

١١٥١/١
فيلزمهم التسلسل في تمام اصل التاثير لا في التاثير في شي معين وهو ممتنع مع قولهم بحوادث لا ابتدا لها في
في ان واحد وهم وساير العقلاء يسلمون بطلان هذا وانما نازع فيه معمر صاحب المعاني وقد ظهر
بطلان ذلك فانه تسلسل في اصل التاثير لا في التاثير في المعينات فيلزمهم المحال الذي لزم اصحاب
معمر ويلزمهم المحال والتناقض الذي اختصوا به وهو قولهم بان المؤثر مع مؤثره في الزمان
مع كون الرب موثرا اما في الازل فيلزمهم ان لا يحدث في العالم شي ...

الاحد لم عنه وهو يستلزم فساد حجتهم وان ارادوا انه مؤثر في شي معين فالحجة لا تدل على ذلك
وهو ايضا باطل من وجوه كما قد بسط في موضع اخر فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شي
والمؤثر في شي معين والمؤثر تاثيرا مطلقا في شي بعد شي فالاول هو الذي يجعلونه موجب حجتهم
وهو يستلزم ان لا يحدث شي فعلم بطلانه والحجة لا تدل على ذلك ويراد به التاثير في شي بعد شي
فهذا هو الا موجب الحجة وهو يستلزم فساد قولهم وانه ليس في العالم شي قديم بل لا قديم الا
الرب رب العالمين ويراد به التاثير في شي معين فالحجة لا تدل على هذا فلم يحصل مطلوبهم بل ذلك
بل هذا باطل من وجوه اخرى فبهذا التقسيم ينكشف ما في هذا الباب من الاجمال والاشتباه فكل
حادث معين فيقال هذا الحادث المعين ان كان مؤثره التام موجودا في الازل لزم جواز تاخر
الاثر عن مؤثره التام فبطل قولهم وان قيل انه لم يزل يحدث تمام مؤثره عند حدوثه فالقول
في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث تمام الاول وذلك يستلزم التسلسل في
حدوث تمام التاثير وهو باطل بصريح العقل فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب
حادث وهذا اعظم مما انكروه على المتكلمين فان قيل فما الفرق
بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تاثير معين بعد معين قيل الفرق بينهما من وجوه

احدها ان هولا قالوا انه مؤثر تام في الازل والمؤثر التام يستلزم اثره معه فيلزمهم ان لا يحدث عنه شي بل
يكون جميع الممكنات قديمة ازلية وهذا باطل بالحس والمشاهدة فادعوا امرين باطلين احدهما انه كان
مؤثرا تاما في الازل وان المؤثر التام يكون اثره معه في الزمان حتى يكون الاثر مقارنا للمؤثر في الزمان وان قيل
انه متقدم عليه بالعلية وهذا بخلاف قول من قال لم يزل مؤثرا في شي بعد شي فهذا لم يقل انه كان مؤثرا
في الازل في شي قط ولم يكن مؤثرا تاما في الازل قط الثاني انهم ان قالوا ان الاثر يجب ان يقارنه اثره
في الزمان لزم ان لا يحدث شي وان قالوا بل الاثر يكون عقب المؤثر في الزمان لزم ان لا يكون معه شي من العالم
وحينئذ فمن قال ان هذا قال انه لم يزل مؤثرا في شي بعد شي وكل ما سواه حادث مسبوق بالعدم
الثالث ان هولا يقولون كل حادث معين لا بد ان يحدث تمام تاثيره فيكون هو حادثا
عقب تمام التاثير وما كان شي كونه لله كان عقب تكوين الرب له في اجزاء الزمان والحركة التي
توجد شيئا فشيئا لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فيكون الحادث
عقب تكوين الرب له فما يكون الا شيئا عقيب التكوين والطلاق عقيب التطليق فيلزم
على هذا حوادث متعاقبة شيئا بعد شي وهذا غير ممتنع عند من يقول بهذا من ايمة اهل الملل
ومن الفلاسفة بخلاف قول المتفلسفة ومن وافقهم على ان الاثر يكون مع المؤثر في الزمان فانهم
قالوا الفلك قديم يتقدم علته وهو معه في الزمان فهولا ان قالوا بحدوث الحوادث بدون سبب
حادث لزمهم المحذور الذي فروا منه وان قالوا انه عند كل حادث يحدث مع زمن حدوثه تمام
وحدوث تمام مؤثره لزم حدوث حوادث لا تتناهى في ان واحد من غير تجدد شي عن المؤثر الازلي

قبل المخلوق وما به يخلق المخلوق من صفات الله وافعاله فيبطل ما يدعيه المريسي ونحوه من ان الله
لا صفة له ولا كلام ولا فعل بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة
ولا فعل ولا كلام وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز ان يجيب بهما عن الزامه التسلسل
يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما كما تقدم التنبيه على ذلك وهو ان يقول ان كان
التسلسل ممتنعا بطل هذا الالزام وان كان ممكنا امكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا
الموضع ان المسلمين وغيرهم من اهل الملل القايلين بان الله تعالى خلق السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام يمكنهم ان يجيبوا بمثل هذا الجواب للقايلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم
المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابن سينا وابن الهيثم وغيرهما حيث احتجوا على
المعتزلة ونحوهم من اهل الكلام فقالوا المؤثر التام للعالم ان كان ثابتا في الازل لزم قدمه
والا لزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وان لم يكن ثابتا في الازل احتاج حدوث تمامه الى مرجح
والقول فيه كالقول في الاول ويلزم التسلسل وعظم شان هذه الحجة على هولاء المتكلمين
لانهم يقولون ببطلان التسلسل فصاروا بين امرين اما اثبات الترجيح بلا مرجح واما التزام
التسلسل وكلاهما مناقض لاصولهم ولهذا عدل من عدل في جوابهما الى الالزام والمعارضة
بالحوادث اليومية ونحن قد بينا جوابها من وجوه منها ان يقال التسلسل جار على اصلكم
فلا تكون الحجة برهانية بل تكون جدلية وهي تلزمنا بتقدير صحتها امرين اما القول بالترجيح بلا مرجح
واما القول بالتسلسل والا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا ولكن جواز التناقض علينا
يقتضي بطلان احد قولينا فلم قلتم ان قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح مع اتفاقنا على
بطلانه فقد يكون قولنا الباطل نفي التسلسل في الاثار الذي نازعنا فيه من نازعنا من
اخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك واذا كان كذلك فالتزامنا القول بما وافقنا فيه
اخواننا المسلمين وتوافقونا انتم عليه وتبطل به حجتكم على قدم العالم اولى من التزامنا
قول يخالفنا فيه هولا وهولاء وتقوم به حجتكم على قدم العالم الجواب الثالث
المركب وهو ان يقال ان كان التسلسل ممكنا بطلت الحجة وان كان ممتنعا لزم حدوث
جميع الحوادث ولزم حينيذ حدوث العالم فتبطل حجة قدمه فالحجة باطلة على التقديرين
وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع واما قوله فقد ثبت ان هاهنا ارادة ومريدا
ومرادا وقولا وقايلا ومقولا له وقدرة وقادرا ومقدورا عليه وذلك كله متقدم قبل

فيحتمل أمرين أحدهما أنه أراد بالمراد المراد المتصور في علم الله وبالمقدر عليه الثابت
في علم الله وبالمقول له المخاطب الثابت في علم الله المخاطب خطاب التكوين كما قال إنما
أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وهذه معان ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق
ولهذا اضطربت نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم في هذه الأمور فتارة يثبتونها في الخارج
وتارة ينفونها مطلقا ومن هنا غلط من قال المعدوم شيء فإنهم ظنوا أنه لما كان لابد من تمييز
ما يريد الله مما لا يريده ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في الخارج وليس الأمر
كذلك بل هي معلومة في علم الله تعالى ثابتة في علم الله تعالى وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام
الفوطي فإنه ذكر عنه الأشعري في المقالات أنه كان يقول لم يزل الله عالما أنه واحد لا ثاني له
وأنه لم يزل عالما بالأشياء وقال إذا قلت لم يزل عالما بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله وإذا قيل
له أفتقول إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء قال إذا قلت أن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز
أن يشار إلا إلى موجود وكان يسمي ما لم يخلقه وما لم يكن شيئا والثاني أن يريد بذلك نفس
الفعل المقدور المراد الذي يكون به الخلق وأما القول فهو المصدر كما تقدم والمقول هو الكلام
فإن في إحدى النسختين مقولا له وفي الأخرى مقولا وعلى هذا فقول عبد العزيز أن الخلق كلامه في
نفسه فهذا محال ولا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لا يكون مكانا
للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه تعالى عن ذلك مراده
أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا وهو ما حدث جنسه كالكلام عند من يقول أنه مخلوق
فإنه يقول صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما فيكون جنس الكلام محدثا وكذلك إذا
قيل أراد بعد أن لم يكن مريدا جنس الإرادة وكذلك إذا قيل علم بعد أن لم يكن عالما فيكون
جنس العلم حادثا وأمثال هذا فإن الله لا يكون مكانا الحوادث وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه
خلق بالفعل الذي كان بالقدرة وأن الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع وأنه
أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ونحو ذلك فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس
هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسه محدثا عنده وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن
لم يكن فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده ولهذا قال
ولا يكون فيه شيء مخلوق ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه فإن ما كان جنسه محدثا كانت
قد زادت به الذات وقد عرف أن المخلوق عنده ما كان مسبوقا بفعله الذي خلق به وقوله

وقدرته

وقدرته وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكلابية
ومن وافقهم في أنهم جوزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه
قبل ذلك وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال ومتى قيل إنه لم يكن موصوفا بجنس من
أجناس صفات الكمال حتى حدث له لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات
الكمال فلا يكون متكلما بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام وهذا الذي قاله عبد
العزيز هو نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة قال أحمد في الرد على الجهمية
باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله تعالى كلم موسى فقلنا لم أنكرتم ذلك قالوا إن الله
لم يتكلم ولا يتكلم وإنما كون شيئا فعبر عن الله وخلق صوتا فأسمع وزعموا أن الكلام لا يكون إلا
من جوف وفم وشفتين ولسان فقلنا هل يجوز لمكون أو غير الله أن يقول يا موسى إني أنا ربك أو يقول
إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادعى
الربوبية ولو كان كما زعم الجهمي أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكون يا موسى إن أنا
الله رب العالمين وقد قال جل ثناؤه وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه وقال إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي هذا منصوص القرآن وأما
ما قالوا إن الله لا يتكلم فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان وأما
قولهم إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات وقال وسخرنا مع داود
الجبال يسبحن والطير أتراها أنها يسبحن بجوف وفم ولسان وشفتين والجوارح إذا شهدت على الكافر
قالوا لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان
ولكن الله أنطقها كيف شاء وكذلك الله يتكلم كيف شاء من غير أن نقول جوف ولا فم ولا
شفتان ولا لسان فلما خنقته الحجج قال إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره قلنا وغيره مخلوق
قالوا نعم قلنا هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة وحديث الزهري
قال لما سمع موسى كلام الله قال يا رب هذا الذي سمعته هو كلامك قال نعم يا موسى هو
كلامي وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأنا أقوى من ذلك
وإنما كلمتك على قدر ما تطيق ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت فلما رجع موسى إلى قومه قالوا
صف لنا كلام ربك فقال سبحان الله وهل أستطيع أن أصفه لكم قالوا فشبهه قال

هل سمعتم اصوات الصواعق التي تقبل في احلا الاوقات سمعتموها فكانه مثله فقد ذكر احمد في
هذا الكلام ان الله يتكلم كيف شاء وذكر فيما استشهد به من ان الله كلم موسى عليه السلام بقوة
عشرة الاف لسان وان له قوة الالسن كلها وهو اقوى من ذلك وانه انما كلم موسى على قدر
ما يطيق ولو كلمه باكثر من ذلك لمات وهذا بيان منه لكون تكلم الله متعلقا بمشيته وقدرته
كما ذكر عبد العزيز وهو خلاف قول من جعله كالعلم القديم اللازم للذات الذي لا يتعلق بمشيته
ولا قدرته وبين في كلامه انه سبحانه تكلم ويتكلم ثم ذكر ادلة على الجهمية وقال الامام احمد وقلنا
للجهمية من القايل يوم القيمة يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله اليس الله هو القايل قالوا يكوّن الله شيا فيعبر عن الله كما كوّن شيا فعبر لموسى قلنا فمن القايل
فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غايبين اليس الله هو الذي يسال
قالوا هذا كله انما يكون الله شي فيعبر عن الله فقلنا قد اعظمتم على الله الفرية حين زعمتم ان الله
لا يتكلم ولكن كلامه مخلوق قلنا وكذلك بنوا ادم كلامهم مخلوق فقد شبهتم الله بخلقه
حين زعمتم ان كلامه مخلوق ففي مذهبكم قد كان في وقت من الاوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام
وكذلك بنوا ادم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلام فقد جمعتم بين كفر وتشبيه تعالى الله
عن هذه الصفة بل نقول ان الله لم يزل متكلما اذا شا ولا نقول انه كان ولا يتكلم حتى خلق ولا
نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ولا نقول انه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه
قدرة ولا نقول انه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ولا نقول انه قد كان ولا عظمة
له حتى خلق لنفسه عظمة ٥ فقد بين احمد في هذا الكلام الانكار على النفاة الذين شبهوه
بالجمادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان مثل الاصنام المعبودة من دون
الله والانكار على من زعم انه كان في وقت من الاوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام فشبهه
بالادمي الذي يتكلم حتى خلق الله له كلاما فانكر تشبيهه بالجماد الذي لا يتكلم وبالانسان الذي
كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام وكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت
وبين ان من وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر حيث سلب ربه صفة الكلام وهي من اعظم
صفات الكمال وجحد ما اخبرت به النصوص وبين التشبيه ثم قال احمد بل نقول ان الله لم يزل
متكلما اذا شا ولا نقول انه كان ولا يتكلم حتى خلق ٥ فبين ان الكلام متعلق بمشيته وانه لم يزل
متكلما اذا شا فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشية كقول الكلابية ومن وافقهم

ومن يقول كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام كقول الكرامية ونحوهم وقال لا نقول انه
كان ولا يتكلم حتى خلق ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ولا نقول انه
قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول انه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه
نورا ولا نقول انه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة فنزهه سبحانه عن
سلب صفات الكمال في وقت من الاوقات وانا لا نقول تجددت له صفات الكمال
بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال ومن صفات الكمال انه لم يزل متكلما اذا شا الا ان
يكون كلامه خارجا عن قدرته ومشيته ولهذا لم يقل لم يزل عالما اذا شا ولا قال
يعلم كيف شا وقد قال في موضع اخر فيما رواه عنه حنبل لم يزل عالما متكلما غفورا
وكلام احمد وغيره من الايمة في هذا الاصل ليس هذا موضع بسطه مثل ما ذكره البخاري في اخر
صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال باب ما جا في تخليق السموات
والارض وغيرها من الخلايق وهو فعل الرب وامره فالرب تعالى بصفاته وفعله وامره وهو
سبحانه وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو
مفعول مكون مخلوق وقال بعد ذلك باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده
الا لمن اذن له الى قوله ماذا قال ربكم قالوا الحق ولم يقولوا ماذا خلق ربكم قال عز وجل
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال مسروق عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي
سمع اهل السموات شيا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق ونادوا ماذا قال
ربكم قالوا الحق قال ويذكر عن عبد الله بن انيس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك انا
الديان وذكر حديث ابي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قضى الله الامر
في السماء ضربت الملايكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان فاذا فزع
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير وذكر حديث
ابي سعيد الخدري قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله يا ادم فيقول لبيك
وسعديك فينادي بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار والحديث
فيه طول استوفاه في موضع اخر وقال بعد ذلك باب ما جا في قول الله تعالى
كل يوم هو في شان وقال وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى

لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين لقوله تعالى ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير وذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يحدث من امره
ما يشا وان مما احدث ان لا تتكلموا في الصلاة وقول ابن عباس كتاب ربكم احدث الاخبار
بالرحمن محضا لم يشب ومن تدبر كلام ايمة السنة المشاهير في هذا الباب علم انهم كانوا
ادق الناس نظرا واعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول وان اقوالهم هي
الموافقة للمنصوص والمعقول ولهذا تاتلف ولا تختلف وتتوافق ولا تتناقض والذين خالفوهم
لم يفهموا حقيقة اقوال السلف والايمة فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول فتشعبت
بهم الطرق وصاروا مختلفين في الكتاب وقد قال تعالى وان الذين اختلفوا في الكتاب
لفي شقاق بعيد ولهذا قال الامام احمد في اول الخطبة في اول ما خرجه في الرد على
الزنادقة والجهمية الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من اهل العلم يدعون
من ضل الى الهدى ويصبرون منهم على الاذى يحيون بكتاب الله الموتى ويبصرون بنور الله اهل
العمى فكم من قتيل قد احيوه وكم من ضال قد هدوه فما احسن اثرهم على الناس واقبح اثر
الناس عليهم ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين الذين عقدوا
الوية البدع واطلقوا عنان الفتنة فهم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب مجمعون
على مفارقة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من
الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ بالله من مضلات الفتن ومن
اعظم اصول التفريق بينهم هذه المسالة مسالة افعال الله تعالى وكلام الله تعالى ونحو ذلك
مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيته وقدرته فان هذا الاصل لما انكره من انكره من اهل الكلام
المعتزلة ونحوهم وظنوا انه لا يمكن اثبات حدوث العالم واثبات الصانع الا باثبات حدوث
الجسم ولا يمكن اثبات حدوثه الا باثبات حدوث ما يقوم به من الصفات او الافعال المتعاقبة
الجاهم ذلك الى ان نفوا عن الله صفاته وافعاله القايمة به المتعلقة بمشيته وقدرته او نفوا
بعض ذلك وظنوا ان الاسلام لا يقوم الا بهذا النفي وان الدهرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل
قولهم الا بهذا الطريق واخطاوا في هذا وهذا اما الفلاسفة الدهرية فان هذه الطريق زادتهم
اغراء واوجبت لهم حجة عجزوا عن دفعها الا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم الا عنادا فقالوا لهم
كيف تحدث الحوادث بلا سبب حادث وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب

اليها واحدا من الازل الى الابد والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم بها
ولا سبب حادث فكان ما جعلوه اصلا للدين وشرطا في معرفة الله تعالى منافيا للدين
ولما هو من كمال معرفة الله تعالى وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة على
نقيض مطلوبهم ادل فالحوادث لا تحدث الا بشروط جعلوه مانعا من الحدوث واما امور
الاسلام فان هذا الاصل اضطرهم الى نفي صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة ومن لم ينف الصفات
نفى الافعال القايمة به وغيرها مما يتعلق بمشيته وقدرته فلزمهم في عدم الايمان ببعض ما
جا به الرسول ومن جحد بعض ما يستحقه الله تعالى من اسمايه وصفاته ما اوجب لهم من التناقض
والارتياب ما تبين لاولي الالباب علم انهم لم يعطوا الايمان بالله ورسوله حقه ولا الجهاد لعدو الله
ورسوله حقه وقد قال تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الاية هذا مع
دعواهم انهم اعظم علما وايمانا وتحقيقا لاصول الدين وجهادا لاعدايه بالحجج من الصحابة وانهم
في ذلك الا كبعض الملوك الذين لم يجاهدوا العدو بل اخذوا بعض البلاد ولا عدلوا في المسلمين العدل
الذي شرعه الله للعباد اذا ادعى انه امكن واعدل من عمر بن الخطاب واصحابه رضوان الله عليهم
ثم انهم بسبب ذلك تفرقوا في اصول كثيرة من اصول دينهم كتفرقهم في كلام الله وغيره فانهم
تفرقوا فيه اشياعا شيعة قالت هو مخلوق وحقيقة قولهم لم يتكلم الله به كما كان قدماهم يقولون لكن
المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بان الله متكلم حقيقة ولكن مرادهم مراد من قال ان الله لم
يتكلم ولا يتكلم كما ذكره احمد انهم تارة ينفون الكلام وتارة يقولون يتكلم بكلام مخلوق
وهو معنى الاول وهذا في الحقيقة تكذيب للرسل الذين اخبروا الامم بكلام الله الذي انزله
اليهم وجات الفلاسفة القايلون بقدم العالم فقالوا ايضا هو متكلم وكلامه ما يفيض من العقل الفعال
على نفوس الانبيا وهذا قول من وافقهم من القرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالاسلام ويبطن
مذهب الصابية والمجوس ونحو ذلك وهو قول طوايف من ملاحدة الصوفية كاصحاب وحدة الوجود
ونحوهم الذين اخذوا دين الصابية والفراعنة والدهرية فاخرجوه في قالب المكاشفات والولاية
والتحقيق والذين قالوا ليس هو بمخلوق ظن فريق منهم انه لا يقابل المخلوق الا القديم اللازم للذات
الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك ثم طايفة رات ان الحروف
والاصوات يمتنع ان تكون كذلك فقالت كلامه هو مجرد معنى واحد هو الامر والنهي والخبر
وانه ان عبر عنه بالعربية كان قرانا فلزمهم ان يكون معاني القران هي معاني التوراة والانجيل وان

يكون الامر هو النهي وهو الخبر وان تكون هذه صفات له لا انواعا له ونحو ذلك مما يعلم فساده بصريح
المعقول وطايفة قالت بل حروف واصوات قديمة ازلية لا تتعلق بمشيته وقدرته
كما قال الذين من قبلهم واتفق الفريقان على ان تكليم الله للملايكة وتكليمه لموسى
وتكليمه لعباده يوم القيمة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك انما هو خلق ادراك في المستمع
ادرك به ما لم يزل موجودا كما ان تجليه عند من ينكر مباينته لعباده وان يكشف لهم حجابا
منفصلا عنهم ليس هو الا خلق ادراك في اعينهم من غير ان يكون هناك حجاب منفصل عنهم
يكشفه لهم وطايفة ثالثة لما رات شناعة كل من القولين قالت بل يتكلم تعالى ان لم يكن يتكلم
بصوت وحروف وكلامه حادث قايم بذاته متعلق بقدرته وانكروا ان يقال لم يزل متكلما اذا شاء
اذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث وتعاقبها وهذا هو الدليل الذي استدلوا به على حدوث
اجسام العالم فليتدبر المومن العليم كيف فرق هذا الكلام المحدث المبتدع بين الامة والقى
بينها العداوة والبغضاء مع ان كل طايفة تحتاج ان تضاهي من امن ببعض الكتاب وكفر
ببعض اذ مع كل طايفة من الحق ما تنكره الاخرى فالذين قالوا بخلق القران انما القاهم في ذلك
انهم راوا انه لا يمكن ان يكون الكلام لازما للذات لزوم العلم بل الكلام يتعلق بمشيته
المتكلم وقدرته فقالوا يكون من صفات الفعل والمتكلم من فعل الكلام لم يثبتوا الا منفصلا
عنه لنفيهم ان يقوم بذاته ما يتعلق بمشيته وقدرته اما معنى واما حروفا ويثبت ان
المتكلم لا يقدر على التكلم ولا يمكنه ان يقول غير ما قال ويسلب المتكلم قدرته على القول
والكلام وتكلمه باختياره ومشيته فاذا قال له الاول المتكلم من فعل الكلام قال
هو المتكلم من قام به الكلام ولكن ذاك يقول لا يقوم الكلام بفاعله وهذا يقول لا اختار المتكلم
ان يتكلم فاخذ هذا بعض صفة الكلام وهذا بعضها والمتكلم المعروف من قام به الكلام
ومن يتكلم بمشيته وقدرته ولهذا يوجد كثير من المتاخرين المصنفين في المقالات والكلام
يذكرون في اصل عظيم من اصول الاسلام الاقوال التي يعرفونها واما القول الماثور عن السلف
والايمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قايله فالشهرستاني صنف
الملل والنحل وذكر فيها من مقالات الامم ما شا الله والقول المعروف عن السلف والايمة لم يعرفه
فلم يذكره والقاضي ابو بكر وابو المعالي والقاضي ابو يعلى وابن الزاغوني وابو الحسين البصري ومحمد ابن
الهيصم ونحوهم كل من اعيان الفضلا المصنفين تجد احدهم يذكر في مسالة القران ونحوها

عدة

عدة اقوال للايمة ويختار واحدا منها والقول الثابت عن السلف والايمة كالامام احمد
ونحوه من الايمة لا يذكره الواحد منهم مع ان عامة المنتسبين الى السنة من جميع الطوايف
يقولون انهم متبعون للايمة كمالك والشافعي واحمد وابن المبارك وحماد بن زيد وغيرهم فانه
لا سيما الامام احمد بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيرهم اظهر من السنة
ورد من البدعة ما صار به اماما لمن بعده وقوله هو قول ساير الايمة فعامة المنتسبين
الى السنة يدعون متابعته والاقتداء به سوا ان كانوا موافقين له في الفروع او لا فان اصول
الايمة في الاصول متفقة ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب الى السنة كانت موافقته
لاحمد اشد ولما كان الاشعري ونحوه اقرب الى السنة من طوايف اهل الكلام كان
انتسابه الى احمد اكثر من غيره كما هو معروف في كتبه وقد رايت من اتباع الايمة ابي حنيفة
ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من يقول اقوالا ويكفر من خالفها وتكون هي اقوال
ايمتهم بعينها كما انهم كثيرا ما ينكرون اقوالا ويكفرون من يقولها وتكون منصوصة
عن النبي صلى الله عليه وسلم لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب
ولان شبه الجهمية النفاة اثرت في نفوس كثير من الناس حتى صار الحق الذي جا به الرسول
وهو المطابق للمعقول لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق
ما لا يفهمه كثير من الناس والمعنى المفهوم يعبر عنه بعبارات فيها اجمال وابهام يقع بسببها
نزاع وخصام والله تعالى يغفر لجميع المومنين والمومنات ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رووف رحيم وكان هذا من تلك البدع
الكلامية كبدع الذين جعلوا اصل الدين مبنيا على كلامهم في الاجسام والاعراض ولهذا
كثر ذم السلف والايمة لهم واذا رايت الرجل قد صنف كتابا في اصول الدين ورد فيه
من اقوال اهل الباطل ما شا الله ونصر فيه من اقوال اهل الحق ما شا الله ومن عادته انه
يستوعب الاقوال في المسالة فيبطلها الا واحدا ورايته في مسالة كلام الرب تعالى وافعاله ونحو
ذلك ترك من الاقوال ما هو معروف عن السلف والايمة تبين ان هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله
او يرده اما لانه لم يخطر بباله ولم يعرف قايلا به او لانه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات
وكثيرا ما يكون الحق مقسوما بين المتنازعين في هذا الباب فيكون في قول هذا حق وفي قول
هذا حق وباطل والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا او هو مع ثالث غيرهما والعصمة انما

هي ثابتة لمجموع الامة ليست ثابتة لطايفة بعينها فاذا رايت من صنف في الكلام كصاحب
الارشاد والمعتمد ومن اتبعهما ممن لم يذكروا في ذلك الا اربعة اقوال وما يتعلق بها علم انه لم يبلغهم
القول الخامس ولا السادس فضلا عن السابع فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الارشاد
ونحوه يذكرون قول المعتزلة والكرامية ويبطلونهما ثم لا يذكرون مع ذلك الا ما يقولون فيه
وذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي ثم زعموا انه حروف
واصوات وقطعوا بان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى واطلق
الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله تعالى الله عن قولهم وهذا قياس جهالاتهم ثم قالوا اذا
كتب كلام الله تعالى بجسم من الاجسام رقوما ورسوما واسطرا وكلما فهي باعيانها كلام الله القديم
فقد كان اذ كان جسما حادثا ثم انقلب قديما ثم قضوا بان المرئي من الاسطر الكلام القديم الذي هو
حرف وصوت واصلهم ان الاصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الازل قايمة
بذات الباري تعالى وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات فلم يذكر ابو المعالي الا هذا القول
مع قول المعتزلة والكلابية والكرامية ومعلوم ان هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول
ولا يعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين ولا راينا هذا في شي من كتب المسلمين ولا سمعناه من
احد منهم فما سمعنا من احد ولا راينا في كتاب احد ان المداد الحادث انقلب قديما ولا ان المداد الذي
يكتب به القران قديم بل راينا عامة المصنفين من اصحاب احمد وغيرهم ينكرون هذا القول وينسبون
ناقله عن بعضهم الى الكذب وابو المعالي وامثاله اجل من يتعمد الكذب لكن القول المحكي قد يسمع
من قايل لم ينضبطه وقد يكون القايل نفسه لم يحرر قوله بل يذكر كلاما مجملا ابتداء ولا يتقصى
ولا يميز بين لوازم احدهما ولوازم الاخر فيحكيه الحاكي مفصلا ولا يحمله احتمال القايل ثم اذا فصله
يذكر لوازم احدهما دون ما يعارضها ويناقضها مع اشتمال الكلام على النوعين المتناقضين او
احتماله ايضا فيحكيه الحاكي باللوازم التي يلتزمها القايل وما كل من قال قولا التزم لوازمه
بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم اقوالهم لا سيما اذا لم يتفطن لما يلزمه لازما له يجعل قولا له ولا ريب
ان من الناس من يقول هذا القران كلام الله وما بين اللوحين كلام الله ويقول ان كلام الله محفوظ
بالقلوب متلو بالالسن مسموع بالاذان مكتوب في المصاحف اذا سيل احدهم عن المداد وصوت
العبد اقديم هو انكر ذلك وربما سكت عن ذلك وكره الكلام فيه لنفي او اثبات خشية ان يجر
ذلك الى بدعة مع انه لو سمع من يقول ان المداد قديم الزمه العذاب الاليم واما صوت

العبد فقد تكلم فيه طايفة من المنتسبين الى الايمة كالشافعي واحمد وغيرهما فمنهم من قال
ان الصوت المسموع قديم ومنهم من يقول نسمع شيئين الصوت القديم والمحدث وهذا خطا
في العقل الصريح وهي بدعة وقول قبيح والامام احمد وجماهير اصحابه منكرون لما هو اخف من ذلك
فان احمد وايمة اصحابه قد انكروا على من قال لفظي بالقران غير مخلوق فكيف بمن قال لفظي به
قديم فكيف بمن قال الصوت غير مخلوق فكيف بمن قال الصوت قديم وقد صرحوا ببدعة
هولاء وامروا بهجرهم وقد صنف المروزي في ذلك مصنفا كبيرا ذكره الخلال في كتاب السنة
كما جهموا وبدعوا من قال لفظي به مخلوق ايضا كما بين في موضعه ان المقصود هنا ان
من اكابر الفضلاء من لا يعرف اقوال الايمة في اكابر المسايل لا اقوال اهل الحق ولا اهل الباطل
بل لم يعرف الا بعض الاقوال المبتدعة في الاسلام ومن المعلوم ان السلف والايمة كان لهم قول
ليس هو قول المعتزلة ولا الكلابية ولا الكرامية ولا قول هولاء المسمين بالحشوية
فان ذلك القول كان افضل الامة واعلمها وخيار قرونها لا يعلمون في هذا حقا ولا باطلا
ومعلوم ان كل قول من هذه الاقوال فاسد من وجوه وقد يكون بعضها افسد من بعض فقول المعتزلة
الذين قالوا ان كلام الله مخلوق وان كان فاسدا من وجوه فقول الكلابية فاسد من وجوه وقول
الكرامية فاسد من وجوه والامام احمد وغيره من الايمة انكروا هذه الاقوال كلها انكروا
قول الكلابية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم وانكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض
عنهم وانكروا على من جعل الفاظ العباد بالقران غير مخلوقة فكيف بالقول المنسوب الى هولاء الحشوية
ولهذا لما كان ابو حامد مستمدا من كلام ابي المعالي وامثاله واراد الرد على الفلاسفة في التهافت
ذكر انه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة وبكلام الكرامية تارة وبكلام الواقفة تارة كما يكلمهم
بكلام الاشعرية وصار في البحث معهم الى مواقف غايته فيما يناقضهم واذا الزموه مناقضة
فر الى الوقف ومن المعلوم انه لا بد في كل مسالة دايرة بين النفي والاثبات من حق ثابت في نفس الامر
او تفصيل ومن المعلوم ان كلام الفلاسفة المخالف لدين الاسلام لا بد ان يناقضه حق معلوم من
دين الاسلام موافق لصريح العقل فان الرسل صلوات الله عليهم وسلامه لم يخبروا بمحالات العقول
وانما يخبرون بمحارات العقول وما يعلم بصريح العقل انتفاوه لا يجوز ان تخبر به الرسل بل تخبر
بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته ومن المعلوم ان السلف والايمة لهم قول
خارج عن قول المعتزلة والكرامية والاشعرية والواقفة ومن علم ذلك القول فلا بد ان

بحكمة ويناطحهم به كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم لكن من لم يكن عارفا باثار السلف
وحقايق اقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور
ان يناقض ذلك لم يمكنه ان يقول الا مبلغ علمه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ريب ان الخطا في
دقيق العلم مغفور للامة وان كان ذلك في المسايل العلمية ولولا ذلك لهلك اكثر فضلا الامة
واذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشا بارض جهل مع كونه
لم يطلب العلم فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما ادركه في زمانه ومكانه اذا كان
مقصوده متابعة الرسول بحسب امكانه هو احق بان يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاده
ولا يواخذه بما اخطاه تحقيقا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والشهرستاني
لما كان اعلم بالمقالات من اضرابه ذكر في مسالة الكلام قولا لاساتيذنا وظن انه قول السلف
فقال في نهاية الاقدام بعد ان ذكر قول الفلاسفة والمعتزلة والاشعرية والكرامية وان
المعتزلة لما اتت اجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على ان القران كلام الله واتفقوا على
انه سور وايات وحروف منظومة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق
لها مفتتح ومختتم وانه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه وان الاشعرية
تفرق بين اللفظ والمعنى وتثبت معنى هو مدلول اللفظ قال والسلف والحنابلة قد تقرر
الاتفاق على ان ما بين الدفتين كلام الله وانما نقراه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله فيجب
ان تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله ولما تقرر الاتفاق على ان كلام الله
غير مخلوق فيجب ان تكون تلك الكلمات ازلية غير مخلوقة ولقد كان الامر في اول الزمان
على قولين احدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات
المقروة بالالسن فصار الان قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر
الذي تدل عليه العبارات وقد جعل قرنا ليس منهما وهو خلاف القولين فكانت السلف على
اثبات القدم والازلية لهذه الكلمات دون التعرض لمعنى وراها فابتدع الاشعري قولا وقضى
بحدث الحروف وهو خرق للاجماع وحكم بان ما نقراه كلام الله مجازا لا حقيقة وهو عين
الابتداع فهلا قال ورد السمع بان ما نقراه ونكتبه كلام الله دون ان يتعرض
لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع باثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين الى غير
ذلك من الصفات الخبرية قال السلف ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف

والاصوات

والاصوات التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها
وتعلقهما باكسابنا وافعالنا وقد بذل السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا والمحن
من معتزلة الزمان دون ان يقولوا القران مخلوق ولم يكن ذلك على حروف واصوات هي افعالنا
واكسابنا بل عرفوا يقينا ان لله تعالى قولا وكلاما وامرا وان امره غير خلقه بل هو ازلي
قديم بقدمه كما ورد القران بذلك في قوله تعالى الا له الخلق والامر وقوله تعالى لله
الامر من قبل ومن بعد وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فالكاينات كلها انما تتكون بقوله وامره وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون وقوله تعالى واذ قال ربك واذ قلنا للملايكة قال الله فالقول
قد ورد في السمع مضافا الى الله اخص من اضافة الخلق فان المخلوق لا ينتسب الى الله تعالى
الا من جهة واحدة وهي الخلق والابداع والامر ينتسب اليه لا على تلك النسبة والا لارتفع الفرق
بين الخلق والامر والخلقيات والامريات قالوا ومن جهة العقل فان العاقل يجد فرقا ضروريا
بين قال وفعل وبين امر وخلق ولو كان القول فعلا كساير الافعال بطل الفرق الضروري
قبليه فثبت ان القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبليته ازلية اذ لو كان له اول لكان فعلا
سبقه قول اخر ويتسلسل قال وحققوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل اظهر مما ذكرناه
من الامر وهو التعرض لاثبات كلمات الله حيث قال تعالى وتمت كلمات ربك صدقا
وعدلا لا مبدل لكلماته وقال ولولا كلمة سبقت من ربك وقال قل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جينا بمثله مددا وقال ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقال ولكن حق
بلفظه القول مني وقال وكذلك حقت كلمة العذاب فتارة يخبر بالكلام بمعنى الامر ويثبت له الوحدة
الخالقية التي لا كثرة فيها وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وتارة يخبر بلفظ الكلمات ويثبت لها
الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ما نفدت كلمات الله فله تعالى اذا امر واحد
وكلمات كثيرة وذلك لا يتصور الا بحروف فعن هذا قلنا امره قديم وكلماته ازلية والكلمات
مظاهر الامر والروحانيات مظاهر الكلمات والاجسام مظاهر الروحانيات والابداع والخلق
انما يبتدي من الارواح والاجسام واما الكلمات والحروف والامر فازلية قديمة وكما
ان امره لا يشبه امرنا فكلماته وحروفه كلماته لا تشبه كلامنا وهي حروف قدسية

علوية وكما ان الحروف بسايط الكلمات فالكلمات اسباب الروحانيات والروحانيات
مدبرات الجسمانيات وكل الكون قايم بكلمات الله محفوظ بامر الله قال ولا يغفل عاقل
عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فان له شانا وهم يسلمون الفرق بين القراة
والمقرو والكتابة والمكتوب ويحكمون بان القراة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقرو والذي
ليس هو صفة لنا ولا فعلنا غير ان المقرو بالقراة قصص واخبار واحكام واوامر وليس المقرو
من قصة ادم وابليس هو بعينه المقرو من قصة موسى وفرعون وليس احكام الشرايع الماضية
هي بعينها احكام الشرايع الخاتمة فلابد اذا من كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة
ولابد من حروف تتركب منها الكلمات وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك الكلمات
لا تشبه كلامنا فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو
من الاقوال التي ذكرها صاحب الارشاد واتباعه فانهم لم يحكوا الا قول من يجعل القديم
عين صوت العبد والمداد وهذا القول لا يعرف به قايل له قول ومصنف في الاسلام واما
القول الذي ذكره الشهرستاني فقال به طايفة كثيرة وهو احد القولين لمتاخري اصحاب
احمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوايف وهو المذكور عن ابي الحسن ابن سالم واصحابه
السالمية وقد قاله طايفة قبل هولاء كما ذكر ذلك الاشعري في كتاب المقالات لما ذكر
كلام ابن كلاب فقال قال ابن كلاب ان الله لم يزل متكلما وان كلامه صفة له قايمة
به وانه قديم بكلامه وان كلامه قايم به كما ان العلم قايم به والقدرة قايمة به وان الكلام
ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزى ولا يتبعض وانه معنى واحد قايم بالله قال وقال بعض
من انكر خلق القران ان القران يسمع ويكتب وانه متغاير غير مخلوق وكذلك العلم غير القدرة
والقدرة غير العلم وان الله لا يجوز ان يكون غير صفاته وصفاته متغايرة وهو غير متغاير قال
وزعم هولاء ان الكلام غير محدث وان الله لم يزل متكلما وانه مع ذلك بحروف وصوت
وان هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلما بها ه قلت وبعض هذا القول الذي ذكره الشهرستاني
عن السلف منقول بعينه عن السلف مثل انكارهم على من زعم ان الله خلق الحروف وعلى من زعم
ان الله لا يتكلم بصوت ومثل تفريقهم بين صوت القاري وبين الصوت الذي يسمع من الله ونحو
ذلك فهذا كله موجود عن السلف والايمة مثل اثبات القدم والازلية لعين اللفظ المولف
المعين والقول الذي اتفقوا عليه هو ان كلام الله غير مخلوق ولكن الناس تنازعوا في مرادهم

بذلك

بذلك والنزاع موجود في عامة الطوايف من اصحاب احمد وغيرهم كما هو مبسوط في غير هذا
والنزاع في ذلك مبني على هذا الاصل وهو كون قوله مع انه غير مخلوق ومع انه قايم به ومع انه لم
يزل متكلما هل يتعلق بمشيته وقدرته ام لا فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه
اذ الاقوال المعروفة للناس في مسالة الكلام سبعة اقوال والمقصود هنا ان ابا عبد الله الرازي
في اكثر كتبه لم يبن مسالة القران على الطريقة المعروفة للاشعري وهو انه يمتنع ان تحدث في
نفسه كلام لكونه ليس محلا للحوادث لانه قد ضعف هذا الاصل فلم يمكنه ان يبني عليه بل
اثبت ذلك باجماع مركب فقرر ان الكلام له معنى غير العلم والارادة خلافا للمعتزلة
ونحوهم واذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال انه معنى واحد قديم قايم بذات الله
تعالى فلو لم نقل بذلك لكان خلاف الاجماع فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في نهاية العقول وهو
ضعيف فان الاقوال في المسالة متعددة غير قول المعتزلة والكلابية وكان من الممكن
ان يقال له ان ثبت انه لا يقوم بذات الله ما يتعلق بمشيته وقدرته امكن ان يجعل كلام الله قديما
بالطريقة المعروفة فانه يمتنع ان يحدثه قايما في نفسه او في محل اخر فاذا امتنع حدوثه في نفسه
تعين قدمه وان لم يثبت ذلك بل امكن ان يقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته امكن هنا قول
الكرامية وقول اهل الحديث الذين يقولون انه قول السلف والايمة فلم يتعين قول الكلابية
فذكر في نهاية العقول ما جرت عادته وعادة غيره بذكره وهو ان معنى الكلام اما ان يكون هو
الارادة والعلم واما ان يكون الطلب مغايرا للارادة والحكم الذهني مغايرا للعلم والاول باطل
لان الانسان في الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقده وقد يامر بما لا يريده كالسيد اذا كان
قصده امتحان العبد قال واذا ثبت في الشاهد ثبت في الغايب لانعقاد الاجماع على ان ماهية
الخبر لا تختلف في الشاهد والغايب قال فثبت ان امر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية
قايمة بذاته مغايرة لذاته وعلمه وان الالفاظ الواردة في الكتب الالهية دالة عليها واذا ثبت
ذلك وجب القطع بقدمها لان الامة على قولين في هذه المسالة منهم من نفى كون الله موصوفا
بالامر والنهي والخبر بهذا المعنى ومنهم من اثبت ذلك وكل من اثبته موصوفا بهذه الصفات
زعم ان هذه الصفات قديمة فلو اثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث
هذه الصفات كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل واورد على نفسه اسولة
منها قول القايل لم قلتم ان تلك المعاني قديمة قولكم كل من اثبت تلك المعاني اثبتها قديمة

قلنا القول في اثباتهما مسألة والقول في قدمهما مسألة اخرى فلو لزم من ثبوت احد المسألتين
ثبوت الاخرى لزم من اثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم اثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم
ولئن سلمنا ان هذا النوع من الاجماع يقتضي قدم كلام الله لكنه معارض بنوع اخر من الاجماع
وهو ان احدا من الامة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما
ذكرتموه خرقا للاجماع وذكر في جواب ذلك قوله لو لزم من اثبات هذه الصفة
اثبات قدمها لان كل من قال بالاول قال بالثاني لزم من القول باثبات العلم القديم اثبات
الكلام القديم لان كل من قال بالاول قال بالثاني قلنا الفرق بين الموضعين مذكور في
المحصول فان المعتزلة نبّشا عدونا على الفرق بين الموضعين فلا نطول قوله اثبات قدم كلام
الله بهذه الطريق على خلاف الاجماع قلنا قد بيّنا في كتاب المحصول ان احداث دليل لم يذكره
اهل الاجماع لا يكون خرقا للاجماع قلت المقصود ان يعرف انه عدل عن الطريقة
المشهورة وهو انه لو احدثه في نفسه لكان محلا للحوادث مع ان ائمة ابن كلاب كان ذلك
كافيا مغنيا له عن هذه الطريقة التي احدثها وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القران
فان هذا مبسوط في مواضعه وانما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلا بان هذا الاصل ضعيف
واما ضعف ما اعتمده في مسألة القران فيبين في موضع اخر فان اثبات المقدمة الاولى فيها كلام
ليس هذا موضعه اذ كانت العمدة فيه على امر الممتحن وخبر الكاذب والمنازع يقول هذا اظهار
للامر والخبر والامر في نفس الامر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس ولهذا يقول الله تعالى عن
الكاذبين انهم يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم فهم ينازعون في ان الكاذب قام بنفسه
حكم اودل لفظه على معنى في نفسه بل اظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا وانما المقدمة
الثانية فضعيفة وذلك انه يقال هب ان هذا ثبت لكن لم لا يجوز ان يتكلم بحروف ومعان
قائمة في ذاته حادثة وهذا القول قول طوائف من المسلمين فليس هو خلاف الاجماع فان ابطل
هذا بقوله ليس هو محلا للحوادث قيل فهذا ان صح فهو دليل كاف كما سلكه الناس وان لم
يصح بطلت الدلالة فتبين انه لا بد في اثبات قدمه من هذه المقدمة واما قوله كل من اثبت
اتصاف الله بهذه المعاني فانه يقول بقدمها فليس الامر كذلك بل كثير من اهل الحديث واهل الكلام
يثبتونها ولا يقولون بقدمها واما الفرق الذي ذكره في المحصول فهو ان الامة اذا اختلفت في
مسئلتين على قولين فان كان ماخذهما واحدا كنزاعهم في الرد وذوي الارحام لم يكن
لمن بعدهم

لمن بعدهم احداث موافقة هولاء في مسألة وهولاء في مسألة وان كان الماخذ مختلفا كنزاعهم
في الشفعة وميراث ذوي الارحام جاز موافقة هولاء في مسألة وهولاء في مسألة فظن ان قدم الكلام
مع اثبات هذه المعاني من هذا الباب وليس الامر كذلك فان ماخذ اثبات هذه المعاني ليس هو
ماخذ القدم فان القدم مبني على مسألة الصفات وعلى انه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته
واما اثبات هذه المعاني فمسألة اخرى والناس لهم في مسألة الكلام اربعة اقوال احدها
انه اللفظ الدال على المعنى والثاني انه المعنى المدلول عليه باللفظ والثالث انه مقول
بالاشتراك على كل منهما والرابع انه اسم لمجموعهما وان كان مع القرينة يراد به احدهما وحينئذ
فمن اثبت هذه المعاني وقال ان اسم الكلام يتناولهما بالعموم او الاشتراك يمكنه اثبات قيام
اللفظ والمعنى جميعا بالذات ثم من جوز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه ان لا يقول بالقدم
او لا يقول بالقدم في الكلام المعين وان قال بالقدم في نوع الكلام ومن لا يجوز ذلك
فمنهم من يقولون بقدم الحروف وطايفة تقول بقدم المعاني دون الحروف وما يستدل
اولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والحلول يعارضونهم بمثله في المعاني فانها بالنسبة
الينا متعاقبة ولها محل لا يليق بالله تعالى فان جاز ان تحل فينا متعددة مع اتحادها في حق الله تعالى
وان محلها منه ليس كمحلها منا امكن ان يقال في الحروف كذلك كما انها وان تعددت فينا فهي
متحدة هناك وليس المحل كالمحل واذا قيل هي مرتبة فينا فترتيب احدهما كترتيب الاخر
واذا قيل دعوى اتحادها مما يخالف صريح العقل قيل وكذلك دعوى اتحاد المعاني فكلام
هولاء من جنس كلام هولاء والمقصود هنا الكلام على هذا الاصل وهي مسألة الافعال
ونحوها مما يقوم به ويتعلق بمشيئته وقدرته واما قول القائل الجمهور على خلاف ذلك
وانما الخلاف فيه مع الكرامية فهذا قول من ظن ان طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة
والكلابية والكرامية بل اكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك من اهل الكلام واهل الحديث
والفقها والصوفية وغيرهم واما ائمة اهل السنة والحديث فكالمجمعين على ذلك
فكلام من يعرف كلامه في ذلك صريح فيه والباقون معظمون لمن قال ذلك شاهدون له
بانه امام في السنة والحديث لا ينسبونه الى بدعة واما متاخروا اهل الحديث فلهم فيها قولان
ولاصحاب احمد قولان ولاصحاب الشافعي قولان ولاصحاب مالك قولان ولاصحاب ابي حنيفة
قولان وللصوفية قولان وجمهور اهل التفسير على الاثبات واما اهل الكلام فقد ذكر

الاشعري هذا في كتاب المقالات عن غير واحد من ايمة الكلام غير الكرامية ولم يذكر للكرامية
شيئا انفردوا به الا قولهم في الايمان بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة انهم
يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك وان عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون
بالتجسيم اعظم من قول الكرامية وان المتاخرين منهم هولاء الذين غلوا في التوحيد بقول المعتزلة
بل ذكر عنهم تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر والناس قد حكوا عن هشام والجهم
انهما يقولان بحدوث العلم وهذا راس المعطلة وهذا راس المجسمة لكن جهم كان يقول
بحدوث العلم في غير ذاته وهشام يقول بحدوثه في ذاته وحكى الاشعري تجدد العلم به عن
جمهور الامامية وحكى عنهم اثبات الحركة له وان جلهم يقولون بذلك الا شرذمة قليلة
منهم وذكر عن هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابي مالك الحضرمي وعلي بن ميتم وغيرهم
انهم يقولون ارادته حركة وهل يقال انها غيره ام لا على قولين لهم ٥ وذكر عن طايفة انهم
يقولون يعلم الاشياء قبل كونها الا اعمال العباد فانه لا يعلمها الا حال كونها وهذا قول
غلاة القدرية كمعبد الجهني وامثاله وهو احد قولي عمرو بن عبيد وذكر عن زهير الاثري
انه كان يقول ان الله ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول ولا المماسة ويزعم ان
الله تعالى يجي يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا ويزعم ان القران كلام الله
محدث غير مخلوق قال وكان ابو معاذ التومني يوافق زهيرا في اكثر قوله ويخالفه في
القران ويزعم ان كلام الله حدث غير محدث ولا مخلوق وهو قايم بالله لا في مكان
وكذلك قوله في محبته وارادته ايضا قال زهير كلام الله حدث وليس بمحدث
وفعل وليس بمفعول وامتنع ان يزعم انه خلق ويقول ليس بمخلوق وانه قايم بالله ويحال
ان يتكلم الله بكلام قايم بغيره كما يستحيل ان يتحرك بحركة قايمة بغيره وكذلك يقول
في ارادة الله ومحبته وبغضه وان ذلك اجمع قايم بالله قال الاشعري وبلغني عن بعض
المتفقهة انه كان يقول لم يزل متكلما بمعنى انه لم يزل قادرا على الكلام ويقول ان كلام الله
محدث غير مخلوق قال وهذا قول داود الاصبهاني ٥ قال وكل القايلين بان القران
غير مخلوق كنحو عبد الله بن كلاب ومن قال انه محدث كنحو زهير ومن قال انه حدث
كنحو ابي معاذ التومني يقولون ان القران ليس بجسم ولا عرض ٥ واما الحجة التي احتج بها الرازي
للنفاة فهي ايضا ضعيفة من وجوه احدها ان المقدمة التي اعتمد عليها فيما قوله ان الحاكي عن

الكمال

الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص فيقال معلوم ان الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف
بها في الازل كما لا يمكن وجودها في الازل فانما كان وجوده مشروطا بحوادث سابقة له
امتنع امكان وجوده قبل وجود شرطه وعلى هذا فالخلو عن هذه في الازل لا يكون
خلوا عما يمكن الاتصاف به والخالي عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص ٥ الوجه
الثاني ان يقال هولا لم يثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي ولا بنص كتاب ولا سنة
بل انما اثبته بما ادعاه من الاجماع وهذه طريقته وطريقة ابي المعالي قبله ومن وافقهم
يقولون ان امتناع النقص على الله تعالى انما علم بالاجماع لا بالنص ولا بالعقل واذا كان كذلك
فمعلوم ان المنازع ينفي اتصافه بذلك من اهل الاجماع فكيف يحتج بالاجماع في مسايل النزاع
فان قال هولا وافقونا على امتناع النقص عليه وانما نازعونا في كون ذلك نقصا قيل له
اما ان يكونوا وافقوا على اطلاق اللفظ واما ان يكونوا وافقوا على معانيه فان وافقوا
على اطلاق القول بانه سبحانه منزه عن النقص ولو ليس هذا من النقص لم يكن مورد النزاع داخلا
فيما عنوه بلفظ النقص ومعلوم ان الاجماع حينيذ لا يكون حاصلا على نفي المتنازع فيه ولكن
على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى الذي عنوه عند نصف اهل الاجماع ومثل هذا لا يكون حجة
في المعنى ولكن غايته اذا قام الدليل على ان هذا يسمى في اللغة نقصا ان يكونوا لم يعبروا باللفظ
اللغوي وهذا بتقدير ان لا يكون له مساغ في اللغة انما فيه خطا لغوي فكيف اذا كانت هذه
المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة ايضا ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه وانما يكون
حجة لفظية لو صحت مقدماته فلا يحصل بها المقصود وان كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر
عنها بلفظ النقص فمعلوم ان المعنى المتنازع فيه لم يوافقوهم عليه فتبين ان مورد النزاع لا اجماع على
نفيه قطعا فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالاجماع ٥ الثالث ان يقال ان قول القايل
ان الامة اجمعت على تنزيه الله تعالى عن النقص كقوله اجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والافة
ونحو ذلك وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الامة لكن نحن نعلم ان كل متكلم
فهو منزه لله تعالى عن النقص والعيب بل العقلا كلهم متفقون على ذلك فانه ما من احد يعظم
الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد انها افة وعيب ونقص في حقه وان
كان بعض الملحدين يصفه بما يعتقده نقصا وعيبا فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى ولهذا
كان نفاة الصفات انما نفوها وهم يعتقدون ان اثباتها يقتضي النقص كالحدوث

والامكان ومشابهة الاحيا ومثبتوها انما اثبتوها لاعتقادهم ان اثباتها يوجب الكمال
وعدمها يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات وكذلك مثبتة الغدر ونفاته
بل نفاة النبوة زعموا انهم نفوها تعظيما لله تعالى ان يكون له رسول من البشر واهل الشرك اشركوا
تعظيما لله تعالى ان يعبد بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه واذا كان كذلك فمن المعلوم ان الانسان
لو احتج باجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات من عيا ان اثباتها
نقص وعيب او بالعكس لقالت له المثبتة نحن لو لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذي تسميه
انت نقصا وعيبا فلا تحتج علينا بالموافقة على اللفظ لم نوافقك على معناه وامكنهم حينئذ ان
يقولوا نحن ننازعك في هذا الاصل المعنى وان سميته انت نقصا وعيبا فلا تكون حجة ثابتة
الا ان يقوم دليل على انتفا ذلك غير الاجماع المشروط بموافقتهم هـ الوجه الرابع
ان يقال له قولك اجماع الامة على ان صفاته صفات كمال ان عنيت بذلك صفاته اللازمة له
لم يكن في هذا حجة لك وان عنيت ما يحدث بقدرته ومشيته لم يكن هذا اجماعا فانك انت
وغيرك من اهل الكلام تقولون ان صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها
بعد ان لم يكن موصوفا فكونه خالقا ومبدعا عندك امور حادثة متجددة وليست صفة مدح ولا
كمال وان قلت ان المفعولات ليست قايمة به بخلاف ما يقوم به قيل له هب ان الامر كذلك
لكن ما يحدث بقدرته ومشيته اما ان يقال هو متصف به او لا يقال انه متصف به فان
قيل ليس متصفا به لم يكن متصفا لا بهذا ولا بهذا وان قيل هو متصف به كان متصفا بهذا
وبهذا ومعلوم ان المشهور عند اهل الكلام من عامة الطوايف انهم يقسمون الصفات الى صفات
فعلية وغير فعلية مع قول من يقول منهم ان الافعال لا تقوم به فيجعلونه موصوفا بالافعال
كما يقولون انه موصوف بانه خالق ورازق وعندهم هذه امور حادثة بعد ان لم تكن ولما
قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم الفعل ان كان صفة
كمال لزم اتصافه به في الازل وان كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الابد اجابوا عن ذلك
بان الفعل ليس صفة كمال ولا نقص هـ الوجه الخامس احتجاجه بقوله ان الامة مجمعة
على ان صفاته لا تكون الا صفة كمال اضعف من احتجاجه باجماعهم على تنزيهه عن صفة
النقص فان الاول مشهور معروف عن الايمة ومن اطلق ذلك منهم فانما يطلقه على سبيل
الاجمال لما استقر في القلوب من ان الله تعالى موصوف بالكمال دون النقص وهذه الاطلاقات

لا تدل على دق المسايل ولو قيل المطلق هذا كونه يفعل افعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها
هو صفة نقص او كمال لكان الى ان يدخل ذلك في صفات الكمال او يقف عن الجواب اقرب
منه الى ان يجعل ذلك من صفات النقص هـ الوجه السادس ان اهل الاجماع حجة عليهم
فانا اذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين احدهما يقدر على الذهاب والمجي والتصرف
بنفسه والاخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضي بان الاول اكمل من الثاني كما انا اذا
عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين احدهما حي عليم قدير والاخر لا حيوة له ولا علم ولا
قدرة لكانت العقول تقضي بان الاول اكمل من الثاني فنفس ما به نعلم ان اتصافه بالحياة والعلم
والقدرة صفة كمال به نعلم ان اتصافه بالافعال التي بها يفعل المفعولات صفة كمال والعقلا
متفقون على ان الاعيان المتحركة التي تقبل الحركة اكمل من الاعيان التي لا تقبل الحركة كما انهم
متفقون على ان الاعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر او التي تقبل الاتصاف بذلك
اكمل من الاعيان التي لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به وهذه الطريقة هي من اعظم
الطرق في اثبات الصفات وكان السلف يحتجون بها ويثبتون ان من عبد الها لا يسمع ولا يبصر ولا
يتكلم فقد عبد ربا ناقصا معيبا مأوفا ويثبتون ان هذه صفات كمال فالخالي عنها ناقص ومن
المعلوم ان كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق احق به وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه احق
بتنزيهه عنه ولما اورد من اورد من الملاحدة نفاة الصفات بان عدم هذه الصفات انما يكون
نقصا اذا كان المحل قابلا لها وانما يكون عدم البصر عمى وعدم الكلام خرسا وعدم السمع صمما
اذا كان المحل قابلا لذلك كالحيوان فاما ما لا يقبل ذلك كالجماد فانه لا يوصف بهذا ولا بهذا
اجيبوا عن هذا بان ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا اعظم نقصا مما يقبلهما ويتصف باحدهما
وان اتصف بالنقص فالجماد الذي لا يقبل الحيوة والسمع والبصر والكلام اعظم نقصا من الحيوان
الذي يقبل ذلك وان كان اعمى اصم ابكم فمن نفى الصفات جعله كالاعمى الاصم الابكم
ومن قال انه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذي هو دون الحيوان الاعمى الاصم الابكم
وهذا بعينه موجود في الافعال فان الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها بخلاف
الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر والحركة التي تطلب بها العين العود
الى مركزها لخروجها عن المركز فان تلك حركة بالعرض والعقلا متفقون على ان من كان
من الاعيان قابلا للحركة فهو اشرف مما لا يقبلها وما كان قابلا للحركة بالذات فهو اعلا مما لا

يقبلها الا بالعرض وما كان متحركا بنفسه كان اكمل من الموات الذي تحركه بغيره وقد بسط
هذا في غير هذا الموضع فصل ونحن نتكلم على هذه الحجة حجة الكمال والنقصان كلاما
مطلقا لا يختص بنظم الرازي اذ قد يقول القايل انا اصوغها على غير الوجه الذي صاغها عليه
الرازي فنقول اعلم ان طوايف المسلمين لهم في هذا الاصل الذي ينبني عليه مسئلة الافعال الاختيارية
القايمة بذات الله تعالى اربعة اقوال تتفرع الى ستة وذلك انهم متنازعون هل يقوم بذاته
ما يتعلق بمشيته وقدرته من الافعال وغير الافعال على قولين مشهورين ومتنازعون في ان الامور
المتجددة الحادثة هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل او في المستقبل دون الماضي
او يجب تناهيهما وانقطاعهما في الماضي والمستقبل على ثلثة اقوال معروفة فصارت الاقوال اربعة
طايفة تقول يقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته ثم هل يقال ما زال كذلك او يقال حدث هذا
الجنس بعد ان لم يكن على قولين وطايفة تقول لا يقوم به شي من ذلك ثم هل يمكن دوام ذلك
وتسلسله خارجا عنه على قولين وكل من الطايفتين تنازعوا هل يمكن وجود هذه المعاني
بدون محل تقوم به على قولين فالقايلون من اهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث منهم من قال
تقوم به ومنهم من قال تحدث لا في محل ومنهم من قال تحدث في محل غيره والمانعون لذلك من
اهل القبلة منهم من قال تقوم به ولها ابتدا وقد ذكرنا حجة المانعين وكلام من ناقضها ونحن
نذكر حجة المانعين من التسلسل في الاثار وكلام من عارضهم من اهل القبلة وهذا موجود في عامة
الطوايف حتى في الطايفة الواحدة فان ابا الثنا الارموي قد ذكر في لباب الاربعين لابي عبد الله
الرازي من الاعتراضات على ذلك ما يناسب هذا الموضع وتابع في ذلك طوايف من النظار
كابي الحسن الامدي وغيره بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نقض ما ذكره في
الاربعين ولم يجب عن ذلك كما قد حكينا كلامه في موضع اخر وسيأتي ان شا الله تعالى كلام
الرازي في افساد هذه الحجج التي ذكرها في تناهي الحوادث بامور لم يذكر عنها جوابا وذلك ان
ابا عبد الله الرازي ذكر في الاربعين في مسئلة حدوث العالم من الحجج على حدوث الاجسام او العالم
ما لم يذكره في عامة كتبه فذكر خمس حجج الاول انه لو كانت الاجسام قديمة لكانت اما متحركة
او ساكنة والاول يستلزم حوادث لا اول لها واحتج على انتفا ذلك بستة اوجه الاول
ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وماهية الازل تنفيها فامتنعت ازلية الحركة
فعارضه ابو الثنا الارموي بانه لقايل ان يقول كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق

وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن افرادها المتعاقبة لا الى اول وهو المعنى بكونها ازلية
قلت ونكتة هذا الاعتراض ان ماهية الحركة تقتضي ان تكون مسبوقة بما ليس بحركة او ان
يكون بعض اجزائها سابقا لبعض اما الاول فباطل وهو الذي يشعر به قوله ماهية الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير فان ذلك قد يفهم منه ان ماهيتها تقتضي ان تكون مسبوقة بغير
الحركة ولو كان الامر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره ازليا لكن لا يصلح ان يريد الا الثاني
وهو ان ماهيتها تقتضي تقدم بعض اجزائها على بعض وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهي
قوله ان ماهية الازل تنفي ذلك وقالوا لا نسلم ان ما كان كذلك لا يكون ازليا بل هذا راس
المسئلة وهو وجماهير المسلمين وغيرهم من اهل الملل يسلمون ان ما كان كذلك فانه يصلح ان
يكون ابديا ومعلوم ان ماهية الحركة تقتضي ان يكون بعضها متاخرا عن بعض ولا يمتنع مع
ذلك وجود ما لا انقضا له من الحركات قالوا فكذلك لا يمتنع وجود ما لا ابتدا له منها كما
لم يمتنع وجود ما لا اول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود مع امكان تقدير حركات
وازمنة لا ابتدا لها مقارنة لوجوده والكلام في انتها المحقق كالكلام في ابتدا المقدر
قال الرازي الوجه الثاني لو كانت ادوار الفلك متعاقبة لا الى اول لكان قبل كل حركة
عدم لا الى اول وتلك العدمات مجتمعة في الازل وليس معها شي من الوجودات والا لكان
السابق مقارنا للمسبوق فلمجموع الوجودات اول قال الارموي ولقايل ان يقول
ان عنيت باجتماعها تحققها باسرها معا حينا ما فهو ممنوع لانه ما من حين يفرض الا وينتفي
واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا الى اول وان
عنيت به انه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات تلك الوجودات فلا يلزم من
اجتماع بعض الوجودات معها المحذور قلت مضمون هذا ان عدم كل حركة ينتهي بوجودها
فليست الاعدام متساوية في النهايات فلا تكون مجتمعة في شي من الاوقات لانه في كل وقت يثبت
بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ولكن لا بداية لكل عدم منها فان ما حدث
لم يزل معدوما قبل حدوثه بخلاف الحركات فان لكل حركة بداية وحينئذ فلا يمتنع ان
يقارن الوجود بعضها دون بعض كما يقارن الوجود الباقي الازلي عدم ما سواه فالمستدل
يقول عدم كل حادث ثابت في الازل والمعترض يقول نعم ولكن لا نسلم ان عدم الجنس ثابت في
الازل فليس الجنس حادثا حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس وانما الحادث افراده كما في دوامه في الابد

فليس لعدم المجموع تحقق في الازل والعدم السابق لافراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها
ولا يقال ان تلك الاعدام مجتمعة في الابد والفرق بين المجموع وعدم كل فرد فرد فرق
ظاهر وما المستدل يقول كل واحد ازلي فمجموع الاعدام ازلي وهذا بمنزلة ان يقول كل واحد
من الافراد حادث فالمجموع حادث وكل حادث فله بداية فالمجموع له بداية وبمنزلة ان يقول
كل حادث فله انقضاء فمجموع الحوادث لها انقضاء وكل واحد مسبوق بغيره فاذا قال
فاذا قال المتكلم عن المستدل قول المعترض ان عنيت باجتماعها تحققها باسرها
معا حينا فهو ممنوع لانه ما من حين يفرض الا وشي واحد منها فيه ليس بمستقيم فانها مجتمعة
في الازل قال المتكلم عن المعترض ليس الازل ظرفا معينا يقدر فيه وجود او عدم كما ان الابد
ليس ظرفا معينا يقدر فيه وجود او عدم ولكن معنى كون الشي ازليا انه ما زال موجودا وليس
لوجوده ابتداء ومعنى كونه ابديا انه لا يزال موجودا وليس لوجوده انتهاء ومعنى كون عدم الشي ازليا
انه ما زال معدوما حتى وجد وان كان عدمه مقارنا لوجود غيره وقايل ذلك يقول لا يتصور
اجتماع هذه العدمات في وقت من الاوقات اصلا بل ما من حال يقدر الا فيه عدم بعضها ووجود
غيره فقول القايل ان العدمات مجتمعة في الازل فرع امكان اجتماع هذه الاعدام واجتماع هذه
الاعدام ممتنع وسياتي تمام الكلام على ذلك بعد هذا ثم قال الرازي الثالث لم يحصل
شي من الحركات في الازل وحصل ولم يكن مسبوقا بغيرها فلكلها اول وان كان مسبوقا بغيرها
كان الازل مسبوقا بالغير قال الارموي ولقايل ان يقول ليس شي من الحركات الجزئية ازليا
بل كل واحد منها حادثة واما القديم الحركة الكلية بتعاقب الافراد الجزئية وهي ليست
مسبوقة بغيرها فلم يلزم ان يكون لكل الحركات الجزئية اول قلت قول المستدل ان حصل
شي من الحركات في الازل لم يكن مسبوقا بغيرها فلها اول يريد به ليس مسبوقا بحركة اخرى
فان الحركة المعينة التي لم يسبقها حركة اخرى يكون لها ابتداء فلا تكون ازلية اذ الازلي لا
يكون الا الجنس واما الحركة المعينة اذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة كما انها
اذا كانت مسبوقة كانت حادثة ولم يرد بقوله ان حصل شي من الحركات في الازل ولم يكن
مسبوقا بغيرها فلها اول اي لم يكن مسبوقا بغير الحركات فان ما كان في الازل ولم يكن مسبوقا
بغيره لا يكون له اول فلو اراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متناقضا فان ما كان ازليا لا يكون
مسبوقا بغيره فالجنس عند المنازع ازلي وليس مسبوقا بغيره والواحد من الجنس ليس بازلي

وهو مسبوق

وهو مسبوق بغيره وما قدر ازليا لم يكن مسبوقا بغيره سوا كان جنسا او شخصا لكن اذا
قدر ازليا وليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له اول ولكن اذا قدر مسبوقا بالغير كان له اول
فالمسبوق بغيره هو الذي له اول واما ما ليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له اول ومع هذا
فيقال له تقدير كون الحركة المعينة في الازل مسبوقة باخرى جمع بين النقيضين فهو
ممتنع لذاته والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع فلا يضر ما لزم على هذا التقدير واما التقدير الاخر
وهو حصول شي منها في الازل مع كونه مسبوقا فقد اجابه الارموي بان وجود الحركة المعينة
في الازل محال ايضا واذا كان ذلك ممتنعا جاز ان يلزمه حكم ممتنع وهو كون الازلي مسبوقا
بالغير وانما الازلي هو الجنس وليس مسبوقا وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بان قال
فحينيذ ليس شي من الحركات حاصلا في الازل اذ لو حصل لامتنع زواله وما هذا شانه يمتنع
كونه ازليا وجواب هذا الاعتراض ان يقال ليس شي من الحركات المعينة في الازل
اي ليس شي منها لا اول له بل كل واحد منها له اول لكن جنسها هل له اول وهذا غير ذلك
والمنازع يسلم ان ليس شي من الحركات المعينة ازليا وانما نزاعه في غير ذلك كما انه يسلم انه
ليس شي من الحركات المعينة ابديا مع انه يقول جنسها ابدي قال الوجه الرابع كلما تحرك
زحل دورة تحركت الشمس ثلثين فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس والاقل من غيره
متناه والزايد على المتناهي متناه فعددهما متناه قال الارموي وللقايل ان يقول تضعيف
الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين قلت الفرق
المعروف عند من يوافق المستدل على هذا النقض هو ان تضعيف العدد ليس امرا موجودا بل
مقدرا بخلاف ما وجد من الحركات وهكذا فرق من فرق بين الماضي والمستقبل بان الماضي
قد وجد بخلاف المستقبل والممتنع وجود ما لا يتناهى فيما كان مجتمعا بل مجتمعا منتظما بعضه
ببعض بحيث يكون له ترتيب طبيعي او وضعي ويقول هو لا لا نسلم ان ما كان وعدم او سيكون ما اذا
قدر ان بعضه اقل من بعض يجب ان يكون متناهيا والمومنون بان نعيم الجنة دايم لا ينقضي من
المسلمين واهل الكتاب يسلمون ذلك ولم ينازع فيه من اهل الكلام الا الجهم ومن وافقه على
فنا النعيم وابو الهذيل القايل بفناء الحركات وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والايمة وجماهير
المسلمين على تضليل القايلين بهما ومن اعظم ما انكره السلف والايمة على الجهمية قولهم بفناء
الجنة وقال الاشعري في كتاب المقالات ايضا في معلومات الله عز وجل ومقدوراته هل لها

قال الارموي

ينهي الوجه الرابع هذا الذي

لا يتقدر ما لا يتناهى ومن يوافق المعترض يقول الكافي ايضا قد عدم فليست افراده موجودة معا والمحذور وجود ما لا يتناهى م

واختلفوا م

نهاية ... سوا ان ... العلا ... المجتمع وغير المجتمع سوا كان المجتمع له ترتيب او ليس له ترتيب اذ النزاع يعم في الموجود المعدوم ... هل هو موجود ... متميز غير متناهي ام لا م

كل او لا كل لها على مقالتين فقال ابو الهذيل ان المعلومات لله كلا و جميعا و لما يقدر الله عليه
كل و جميع و ان اهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دايما و قال اكثر اهل الاسلام
ليس لمعلومات الله و لا لما يقدر عليه الله كل و لا غاية و اختلفوا ايضا هل لافعال الله سبحانه
و تعالى اجرام لا آخر لها على مقالتين فقال الجهم بن صفوان ان المعلومات لله و مقدوراته
غاية و نهاية و لافعاله آخر و ان الجنة و النار تفنيان و يفنى اهلهما حتى يكون الله آخرا لا شي معه كما
كان اولا لا شي معه و قال اهل الاسلام جميعا ليس للجنة و النار آخر و انهما لا تزالان باقيتين
و كذلك اهل الجنة لا يزالون في الجنة و اهل النار في النار يعذبون ليس لذلك آخر و لا لمعلومات الله
و مقدوراته غاية و لا نهاية و قد ذكر بعض الناس بين الماضي و المستقبل فرقا بمثال ذكره و هو
ان المستقبل بمنزلة اذا قال قايل لا اعطيك درهما الا اعطيتك بعده درهما و هذا كلام
صحيح و الماضي بمنزلة ان يقول لا اعطيك درهما الا و قد اعطيتك قبله درهما و هذا كلام متناقض
لكن هذا المثال ليس بمطابق لان قوله لا اعطيك نفي للحاضر و المستقبل ليس نفيا للماضي فاذا
قال لا اعطيك هذه الساعة او بعدها شيا الا و قد اعطيتك قبله شيا اقتضى ان يحدث
الآن فعلا في الزمن الماضي و هذا ممتنع و انما مثاله ان يقول ما اعطيتك درهما الا اعطيتك قبله
درهما و كلاهما ماض فاذا قال القايل ما احدث شيا الا احدث بعده شيا كان مثاله ان يقول ما
حدث شي الا حدث قبله شي لا يقول لا احدث شيا الا احدث قبله شيا قال الرازي الوجه
الخامس نقدر ان الادوار الماضية من اليوم لا الى اول جملة و من الامس كذلك ثم نطبق
الطرف المتناهي من احدى الجملتين في الاخرى و نقابل كل فرد من احداهما بنظيره من الاخرى
فان لم تقصر احداهما عن الاخرى في الطرف الآخر كان الشي مع غيره كهو لا مع غيره و ان قصرت
كانت متناهية و الاخرى زايدة بقدر متناه فهي متناهية ايضا قال الارموي و لقايل
ان يقول الجملة الناقصة لا تنقطع من الطرف المبتدا و انما يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره
اذا كان افراد الزايد مثل افراد الناقص كما في مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا يتناهى و من
العشرة الى ما لا يتناهى اذا طبقنا احدى الجملتين على الاخرى قلت المعترض منع
كلي المقدمتين احداهما قوله و ان قصرت كانت متناهية فيقول انما تكون متناهية لو كانت
منقطعة من طرف المبتدا فاما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيهما كما ان المستقبل و تضعيف
العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى لم يكن متناهيا و ان امكن فيه مثل هذه المقابلة و الثانية

123/1

و كل ما له ابتدا و انتها كعمر العبد يمتنع ان يكون فيه عطا لا انتها له او عطا لا ابتدا له
و انما الكلام في شي لم يزل فيمن لم يزل و لا يزال و الناس لهم في امكان وجود ما لا يتناهى
اقوال احدها امتناع ذلك مطلقا في الماضي و المستقبل و الحاضر في كل شي
و هذا قول الجهم و ابي الهذيل و الثاني جواز ذلك حتى في الابعاد التي لا تتناهى و هو
قول طايفة من فلاسفة الهند و طايفة من نظار اهل الملة و غيرهم يقولون ان الرب
له قدر لا يتناهى من جميع الجهات و منهم من يقول يتناهى من جهة العرش فقط و اما
من سائر الجهات فانه لا يتناهى و قد ذكر الاشعري في المقالات هذه الاقوال و غيرها
عن طوايف و ممن ذكر الكرامية و طايفة من اتباع الايمة كالقاضي ابي يعلى و غيره و هو الثالث
منهم من يقول بتناهي الحوادث في الماضي مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في
الحاضر و كذلك معمر و اتباعه اصحاب المعاني يقولون بوجود معان لا تتناهى في آن
واحد مع قولهم بامتناع حوادث لا اول لها فصار بعض الناس يقول بجواز التناهي
في الحوادث الماضية و الابعاد و منهم من يقول بجواز ذلك في الابعاد دون الحوادث
فهذه ثلاثة اقوال الرابع قول من يقول لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود لا في
الماضي و لا في الحاضر و يجوز فيما لم يوجد بعد و هو المستقبلات و هذا قول كثير من
النظار الخامس قول من يقول يجوز ذلك في الماضي و المستقبل و لا يجوز فيما
يوجد في آن واحد لا في الابعاد و لا في الانفس و لا في المعاني و هو قول ابن رشد و حكاه
عن الفلاسفة و زعم ان النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة كما انها كانت كذلك قبل
المفارقة السادس قول من يقول ما كان مجتمعا مترتبا فانه يجب تناهيه
كالعلل و الاجسام فتلك لها ترتيب طبعي و هذه لها ترتيب وضعي و كلما موجود في
آن واحد و اما ما لم يكن له ترتيب كالانفس او كان له ترتيب و لكن يوجد معا فيما

كالحركات فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهى وهذا قول ابن سينا وهو المحكي عندهم عن
ارسطو واتباعه لكن ابن رشد ذكر ان هذا القول لم يقله من الفلاسفة الا ابن سينا
واما وجود علل ومعلولات لا تتناهى فهذا مما لم يجوزه احد من العقلاء اذا عرف
هذا فتكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تتناهى فمعلوم ان الشمس
تقطع الفلك في السنة مرة والقمر اثنا عشر مرة وهذا مشهود والمشتري في كل اثني
عشر سنة مرة وزحل في كل ثلاثين سنة مرة فيكون دورات القمر بقدر دورات
زحل ثلثمائة وستين مرة ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة فيكون
دورات هذا اضعاف دورات هذا وكلاهما لا يتناهى عند القايلين بذلك والاقل
من غير متناهي والزايد على المتناهي متناهي وقد عرف ان المعارضة بالعدد باطلة
وقد يقال هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية الى اليوم بالحوادث الماضية الى
امس فان كلاهما لا يتناهى مع التفاضل وهو الوجه الخامس الذي يأتي
لكن بينهما فروق مؤثرة منها انه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها لكن زادت
حوادث اليوم فغايته تلك ان يكون ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة
شيئا بعد شيء واما هنا فهذه الدورات ليست تلك ومنها انه هناك فرض انطباق
اليوم على الامس مع اشتراكهما في عدم البداية وهذا التطبيق ممتنع فان حقيقته
انا نقدر تماثلهما وتفاضلهما فانه اذا طبق احدهما على الاخر لزم التماثل مع التفاضل
لانهما استويا في عدم البداية وفي حد النهاية وهما متفاضلان وهذا تقدير ممتنع بخلاف
الدورتين فانهما هنا مشتركتان في عدم البداية وفي حد النهاية فالتفاضل هنا
حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عندهم فلم يحتج الى فرض وتقدير حتى
يقال هو تقدير ممتنع بخلاف ذاك ولكن التقابل يوافق ذاك التقابل في ازلها

قد عدمت فيه الحوادث الماضية وموافقة في ازلها قد فقد فيه اثنا الحوادث
من احد الجانبين فهما متفقان من هذين الوجهين مفترقان من وجه بل الوجهين
وحينئذ فيقال الدهرية يزعمون ان حركات الفلك لا ابتداء لها ولا
نهاية لا يجعلون لها اخرا تنتهي اليه فلا يصح اعتمادهم على ان هذه الحوادث
متناهية من احد الجانبين بل يلزمهم قطعا ان تكون الحركة الفلكية التي زعموا انها
لم تزل ولا تزال متفاضلة فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال وكذلك دورات
الشمس والقمر مع ان دورات القمر بقدر دورات الشمس اثني عشر مرة
ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة فكل من هذين لا يتناهى في
الماضي والمستقبل وهذا اقل من هذا بعدد متناه وهذا ازيد من هذا بعدد متناه متناهيا
فاذا كان الاقل من غيره متناهيا لزم ان يكون كل من الدورات في هذا الوجه
الابد على ما قاله من قاله اهل الملل يجوز حوادث لا تتناهى فان اولئك
يقولون ان حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء وانه محدث مخلوق كائن بعد ان
لم يكن وانه ينشق وينفطر فتبطل حركة الشمس والقمر فكل واحد من دورات
الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية وهذا الدليل انما يدل على ان
حركة يمتنع ان تكون غير متناهية ولا يلزم اذا وجب تناهي حركة جسم معين ان يجب
تناهي جنس الحوادث الا اذا كان الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل على
تناهي الجنس وليس الامر كذلك فان هذا الدليل لا يتناول الا الفلك وهو دليل
على حدوثه وامتناع ان تكون حركته بلا بداية ولا نهاية فهو يدل على فساد مذهب ارسطو
وابن سينا وامثالهما ممن يقول بان الفلك قديم ازلي فهذا حق متفق عليه
بين اهل الملل وعامة العقلاء وهو قول جمهور الفلاسفة ولم يخالف في ذلك الا نفر منهم
قليل ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا والاعتراض الذي اعترض به الارموي

قوله فان لم ينقص احدهما عن الاخرى في الطرف الاخر كان الشي مع غيره كهو لا مع غيره
فنقول هذا انما يلزم اذا طبقنا احدى الجملتين على الاخرى والتطبيق في المعدوم ممتنع كما في
تطبيق مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا يتناهى ومن العشرة الى ما لا يتناهى ومن المائة الى ما لا
يتناهى فانا نعلم ان عدد تضعيف الواحد اكثر من عدد تضعيف العشرة وعدد تضعيف العشرة
اكثر من عدد تضعيف المائة وعدد تضعيف المائة اكثر من عدد تضعيف الالف والجميع لا
يتناهى وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات احد الكوكبين بدورات الاخر لكن هناك الدورات
وجدت وعدمت وهنا قدرت الازمنة والحركات الماضية ناقصة وزايدة م قال الرازي
السادس لو كانت الادوار الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضا ما لا نهاية
له والموقوف على المحال محال قال الارموي ولقايل ان يقول انقضا ما لا نهاية له محال واما انقضا
ما لا بداية له ففيه نزاع قلت هنا نزاع لفظي ونزاع معنوي اما اللفظي فانه اذا قدر تسلسل
الحوادث في الماضي وعدم انقطاعها وانه لا اول لها فهل يعبر عن هذا بان يقال لا نهاية لها او
يقال لا بداية لها ولا يقال لا نهاية لها فالمستدل عبر بانه لا نهاية لها والمعترض انكر ذلك
وهذا نزاع لفظي واما النزاع المعنوي فهو انه هل يعقل انقضا ما يقدر انه لا بداية له ولا ينتهي من جهة
مبدائه ولا ريب ان المستدل لم يذكر دليلا على امتناع انقضا ذلك لكن احد لفظ ما لا يتناهى ولفظ
ما لا يتناهى فيه اجمال فقد يعني به ما لا يتناهى في المستقبل من جهة اخره فاذا قيل ان هذا
ينقضي كان جمعا بين النقيضين وقد يعني به ما لا بداية له وهو ينازع في امكان ذلك لانه حينئذ يكون
له نهاية بلا بداية وكانه يقول ما له نهاية فلا بد له من بداية ومنازعوه يقولون هذا مسلم في الاشخاص
فكل شخص ينتهي فلا بد له من مبدا اذ لو لم يكن له مبدا لكان قديما وما وجب قدمه امتنع عدمه
كما سياتي ومنازعوه في النوع ويقولون يمكن ان يقال ان الله لم يزل يفعل شيا بعد شي م قال
الرازي وان كان الجسم في الازل ساكنا كان ذلك ممتنعا لان السكون وجودي وكل وجودي ازلي فانه
فانه يمتنع زواله والمنازع نازعه في كون السكون وجوديا ولم ينازعه في ان الموجود الازلي يمتنع
زواله وقد قرر ذلك الرازي بان القديم اما واجب بذاته او ممكن يكون موثره موجبا بذاته سواء كان
تاثيره بنفسه او بشرط لازم ولا يحتاج الى هذا بل يقال القديم ان كان واجبا بنفسه امتنع عدمه
وان لم يكن كذلك فالمقتضي له سوا سمي موجبا او مختارا اما ان يتوقف اقتضاوه على شرط محدث
او لا والثاني ممتنع فان القديم لا يتوقف على شرط محدث اذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث

ضعيفا بخلاف الوجوه الداله على امتناع جنس دوام الحوادث فان ادلتها
ضعيفه واعتراضاته واعتراضات غيره عليها قويه وهذا مما يبين ان ما جات
به الرسل هو الحق وان الادله العقليه الصريحه توافق ما جات به الرسل وان
صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول وانما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع
وليس منه وما يدخل في العقل وليس منه كالذين جعلوا من السمع ان الرب
لم يزل معطلا عن الكلام والفعل لا يتكلم بمشيته ولا يفعل بمشيته بل ولا يمكنه عندهم
انه لا يزال يتكلم بمشيته ويفعل بمشيته فجعلوا هذا قول الرسل وليس هو قولهم
وجعلوا هذا من المعقول انه يمتنع دوام كونه قادرا على الكلام والفعل
~~وان الحوادث غير متناهيه مثل الدورات لا تتناهى~~ بمشيته وعارضهم
اخرون فادعوا ان الواحد من مخلوقاته كالفلك ازلي معه وانه لم يزل ولا يزال
حوادثه غير متناهيه مثل الدورات لا تتناهى وهذه لا تتناهى مع ان هذه مقدر
هذه مراتب متناهيه وكون الشيين لا يتناهيان ازلا وابدا مع كون احدهما انقص
الاخر مرات مع كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله في الزمن هو الذي
انفردوا به واما المتفق عليه فيما لا يتناهى ابتدا وانتها هو الذي ذكره
في هذا الوجه وقد يقال يلزم مثل هذا في كلمات الله وارادته التي كل منها
غير متناه ازلا وابدا وان كان احدهما اكثر من الاخر وقد يذكر هنا ان مقدار
القمر اصغر من مقدار الشمس وحركته وان زادت في الدورات فقد نقصت
في المقدار لكن هذا لا ينفع الا ان عرف تساوي مقدار جميع حركات الكواكب
التي كل منها غير متناه والا لزم التفاضل فيما لا يتناهى فاذا كان متساويا
باطلا كان هذا السوال باطلا صح بلغ مقابلة قال الرازي

اولعله واذا لم يتوقف على شرط محدث لزم ان يكون قد وجد المقتضي التام المستلزم له في الازل
وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضي التام ثم كون القديم لا يكون له اختيار فيه كلام ونزاع ليس هذا
موضعه والمقصود هنا ان منازعة نازعه في كون السكون وجوديا وقد احتج عليه الرازي بان تبدل
حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس يقتضي كون احدهما وجوديا لان رفع العدم ثبوت فيكون الاخر
وجوديا لان الحركة هي الحصول في حيز مسبوقا بالحصول في الاخر والسكون هو الحصول في حيز
مسبوقا بالحصول فيه فاختلافهما انما هو بالمسبوقية بالغير وانها صفة عرضي لا يمنع اتحاد
الماهية فيلزم كونهما وجوديين قال الارموي وللقائل ان يقول الحركة والسكون متقابلان تقابل
الضدين او تقابل العدم والملكة والبديهة حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية وكذا العدم
والملكة وايضا المسبوقية وصف عرضي لما به الاشتراك والوصف العرضي لما به الاشتراك لا يكون
ذاتيا للماهية المركبة منهما قلت مضمون ذلك ان الرازي احتج بان السكون من جنس الحركة
وانما يختلفان في كون احدهما مسبوقا بالغير وهذا وصف عرضي لا يمنع التماثل في نفس الحقيقة فمنعه
الارموي المقدمتين بل ابطل الاولى بان المتقابلين تقابل الضدين كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
ونحو ذلك هما مختلفان في الحقيقة وكذا المتقابلان تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر والحياة
والموت والعلم والجهل ونحو ذلك والحركة والسكون اما من هذا واما من هذا فكيف يجعل حقيقة
احدهما مماثلة لحقيقة الاخر وانهما لا يختلفان الا بوصف عرضي وايضاح هذا ان الحركة ليست من جنس
الحصول المشترك بينها وبين السكون فان كون الشيء في هذا الحيز وهذا الحيز معقول مع قطع النظر
عن كونه متحركا فانه اذا قدر انه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول واما
حركته فامر زائد على مطلق الحصول المشترك ومنع الثانية وجعل سند منعه ان قول القائل
المسبوقية وصف عرضي ان عنى انها ليست ذاتية فلا دليل على ذلك وان عنى انها عرضية لما اشتركا
فيه فالعرضي لما به الاشتراك قد يكون ذاتيا للحقيقة المركبة من المشترك والمميز كالناطقية فانها
تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها ثم انها ذاتية للانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية والرازي
قد يمكنه ان يجيب عن هذا بان كون هذا مسبوقا بهذا انما هو امر اضافي اي هو متاخر عنه ومثل هذا لا
يكون من الصفات الذاتية كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الاولى فانهما اذا كانا متماثلين لم يجز ان
يجعل كون احدهما مسبوقة بالغير دون الاخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما وللقائل ان
يقول والاعتراض مبني على ان الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم الى ذاتي وعرضي كما يقوله من

يقول

يقوله من اهل المنطق وتقسيم الصفات اللازمة للحقيقة الى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة وما هو عرضي
خارج عنها قول لا يقوم عليه دليل بل الدليل يقوم على نقيضه ولهذا لما لم يكن في نفس الامر بينهما
فرق لم يحرر المفرقون بينهما حدا يفصل به بينهما بل ما ذكروه من الضوابط منتقض كما هو مبسوط في موضعه
واذا كانت الصفات متلازمين في الوجود والعدم والثبوت والانتفاء لا توجد هذه الا مع هذه واذا
انتفت هذه انتفت هذه كان التفريق بجعل احدهما مقومة والاخرى عرضية تحكما ثم اذا قيل الذات
هي المركبة من الصفات الذاتية والصفات الذاتية ما لا تتصور الذات الا بها لم تعرف الذات الا بالصفات
الذاتية ولا الصفات الذاتية الا بالذات وايضا فان هذا مبني على ان وجود الشيء في الخارج القائم
بنفسه كهذا الانسان ان قيل انه مركب من عرضين لزم كون الجوهر مركبا من عرضين وان يكونا سابقين له
وهذا ممتنع في البديهة وان قيل انه مركب من جوهرين كل منهما يحمل عليه كما يقال هو حيوان
ناطق لزم ان يكون فيه جوهران احدهما حيوان والاخر ناطق وهذا مكابرة للحس والعقل اذ هو حيوان
واحد موصوف بانه ناطق واذا كان كذلك فكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول اخر اذا كان
ذلك لازما له كان من الصفات اللازمة واذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب ان تكون
حقيقة احدهما مثل حقيقة الاخر فان المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع فاذا وجب
لاحدهما ما لا يجب للاخر لم يكن مثله وللارموي ان يقول قد تبين بطلان المقدمتين سواء كان
بطريقة المنطقيين او بطريق سائر اهل النظر الذين انكروا على المنطقيين ما ذكروه كما انكر سائر طوائف
اهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيرا مما ذكروه في الحدود وغيرها كما هو معروف في كتب اهل
الكلام من المعتزلة والاشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية
والحنبلية وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا قال الرازي وانما قلنا ان السكون لا يمتنع
زواله لان الخصم يسلم جواز حركة كل جسم ولان المتحيز يجوز خروجه من حيزه لانه ان كان بسيطا
كانت طبايع جوانبه متساوية فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر وان كان مركبا كان ههنا
لا زما البسايط وخروجه عن حيزه هو السكون وللقائل ان يقول هذا يقتضي امكان كون نوع
الجسم يقبل الحركة فاذا قدر ان السكون وجودي وله موجب مستلزم له كان امتناع الحركة لمعنى
اخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الاجسام فلا يلزم اذا قدر انه موجود ازلي انه يمكن زواله
بل هذا جمع بين النقيضين فما قدر موجودا ازليا لا يمكن زواله بحال ولا يمكن ان يجمع بين تقديرين
متناقضين وقبول كل جسم للحركة لا يحتاج الى هذا فاذا قيل ان السكون عدم الحركة امكن مع

كون الجسم ازليا من اثبات الحركة ما لا يمكن مع تقرر كونه وجوديا وذلك انه حينئذ لا تتوقف الحركة الاعلى وجود مقتضيها واستمرار ما يعمها وليس هناك معنى وجودي ازلي يحتاج الى زواله وقد اورد بعضهم على استدلاله على ان السكون امر وجودي اعتراضا بالغا فقال هذا فيه نظر من جهة ان مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب لان المطلوب كونهما وجوديين ومقدمة الدليل ان احداهما وجودي ولا يمكن ولا تقرير الا باستثنائه وهو يقتضي ان يكون احدهما عدميا فادعا كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له قلت وهذا كلام جيد فان الامرين الذين يتبدل احدهما بالاخر ورفعه ان لزم ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا لزم ان يكون الحركة والسكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وهو نقيض المطلوب وان جاز ان يكونا جميعا وجوديين او عدميين بطل الدليل وهو قوله لان تبدل احدهما بالاخر يقتضي ان يكون احدهما وجوديا لان المرفوع ان كان وجوديا والا فالرافع وجودي لان رفع العدم ثبوت فانه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم والوجود بالوجود وان قيل بل يجب ان يكونا واحدهما وجوديا ولا يجوز ان يكونا عدميين لان العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود او بالعكس قيل بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان فكما ان عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط فعدم الامور الواجب منها ينافي عدمها كلها فاذا كان الجنس لا يوجد الا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الانواع والفصول فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها وهذا كما يقال في التقسيم وهو الشرطي المنفصل قد يكون مانعا من الجمع والخلو كقول القايل العدد اما شفع واما وتر وقد يكون مانعا من الجمع فقط كقول القايل الجسم اما اسود واما ابيض وقد يكون مانعا من الخلو فقط فكما كان مانعا من الخلو فقط او من الجمع امتنع اجتماع العدمين فيه فكما ان الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية لا يرتفعان فلا يحصل العدمان معا بل اذا ثبت احد العدمين لم يثبت العدم الاخر فيكون العدم رافعا للعدم وايضا فمطلوب المستدل ان يكون الحركة والسكون وجوديين فاذا قال تبدل الحركة بالسكون يقتضي كون احدهما وجوديا والاخر عدميا لان رفع العدم ثبوت كان اثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون احدهما عدميا لا انه قال لان رفع العدم ثبوت فان لم يكن احدهما عدميا لم يصح هذا واذا كان المرفوع عدميا امتنع ان يكونا وجوديين والمطلوب كونهما وجوديين فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل كما ذكره المعترض لكنه قال الاولى ان يقال في تقريره ان الحركة وجودية اجماعا ولانه يبصر فوجب ان يكون السكون ايضا وجوديا بالتقرير الذي سبق ثم ذكر اعتراض الارموي فقال واورد بينهما اما تقابل المتضادين او العدم والملكة والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين

والمتقابلين

والمتقابلين قال واجيب بان المتضادين السببين اذا كان العارض لهما كما بين الاسود والابيض وما نحن فيه كذلك فان التضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير وهي عدمية فلم يجز ان يكون جزءا ولانه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس فاما ان يكونا عدميين وهو باطل وفاقا فتعين ان يكونا وجوديين وللقايل ان يقول التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز والسواد والبياض والعمى والبصر والحلاوة والحموضة ونحو ذلك من الصفات الثبوتية او التي بعضها ثبوتي وبعضها عدمي ليس هو من جنس تضاد القايمين بانفسهما كالاسود والابيض فان التضاد انما يكون في المعنيين الذين يتعقبان على محل كما قال متكلمة اهل الاثبات الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة فما لم يكن المعنيان قايمين بمحل واحد فلا تضاد والحركة والسكون يتعقبان على المحل الواحد كما تتعاقب اللونين والطعمين وكما تتعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك يكون احدهما مثل الاخر لا يفارقه الا بصفة عرضية وفي الجملة فالحركة والسكون هما ان كانا وجوديين فهما عرضان وان كان احدهما وجوديا فاحدهما عرض والاخر عدم العرض وعلى التقديرين فليسا قايمين بانفسهما فلا يجوز تشبيههما بالاجسام كالاسود والابيض والطويل والقصير والعالم والجاهل بل يجب تشبيههما بالاعراض وعدم الاعراض كالسواد والبياض وعدم العلم ونحو ذلك فقول الارموي ان الحركة والسكون متقابلان لان تقابل الضدين او تقابل العدم والملكة وعلى التقديرين يجب اختلاف ماهيتهما لانهما كلام صحيح وقول المعارض له ان الاختلاف اذا كان لعارض كما بين الاسود والابيض لم يجب اختلاف الماهيتين فان ماهية الاسود من جنس ماهية الابيض كلام باطل لان الاسود والابيض من باب الاجسام القايمة بانفسها لا من باب الصفات والاعراض وايضا فالاسود والابيض لا يتقابلان تقابل الضدين ولا تقابل العدم والملكة فليسا من هذا الباب اللهم الا اذا اراد به بان كان الجزء الذي فيه الاسود لا يكون فيه الابيض وحينئذ فيكون تضاد الابيض والاسود كتضاد الاسودين والابيضين وايضا فيقال اختلاف الاسود والابيض يراد به اختلاف عينيهما مع قطع النظر عن السواد والبياض او بشرط السواد والبياض فان اريد الاول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين فان الجسم الذي هو الاسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الابيض وان اريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المشروط بالبياض فلا يجوز ان يقال ان الذاتين متماثلين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف كيف والمتماثلان يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر والشيء في حال سواده لا يجوز ان يكون ابيض وهو في حال بياضه لا

يكون اسود فلا يكون الاسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الابيض حال كونه
مشروطا بالبياض وقول القايل ان الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير
ليس بمسلم له فانه يعقل التضاد بينهما مع عدم خطور المسبوقية بالبال كما يعقل التضاد بين العلم
والجهل والقدرة والعجز والسواد والبياض وقول القايل ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة
باولى من العكس دعوى مجردة فلا نسلم انتفا هذه الاولوية بل هذه الدعوى بمنزلة قول القايل ليس
جعل العمى عدم البصر باولى من العكس وليس جعل الصمم عدم السمع باولى من العكس وليس جعل الجهل
البسيط عدم العلم باولى من العكس ومعلوم ان كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة فانا نعلم ان الحركة
امر وجودي كما نعلم ان الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر امر وجودي واما كون ما يقابل ذلك
هو ضد ثبوتي فيها او عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ولهذا تنازع العقلا في هذا دون الاول وكثير من النزاع
في ذلك يكون لفظيا فانه قد يكون عدم الشي مستلزما لامر وجودي مثل الحياة مثلا فان عدم حياة
البدن مثلا مستلزم لاعراض وجودية والناس تنازعوا في الموت هل هو عدمي او وجودي فمن قال انه
وجودي احتج بقوله تعالى خلق الموت والحياة فاخبر انه خلق الموت كما خلق الحياة ومنازعه يقول
العدم الطاري يخلق كما يخلق الوجود او يقول الموت المخلوق هو الامور الوجودية اللازمة لعدم الحياة
وحينيذ فالنزاع لفظي وكذلك تنازعوا في الظلمة هي وجودية او عدمية وهي عدم النور عما من شانه
قبوله ومن قال انها وجودية يحتج بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور والاخر يقول كلما يتجدد
ويحدث من الامور الوجودية والعدمية فالله سبحانه جاعله او يقول عدم النور مستلزم لامور وجودية
هي الظلمة المجعولة وكون السكون وجوديا بعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديا والسكون
قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الارض وهذا
امر وجودي لكن من قال ان السكون عدمي لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون لكن قد يقال له فالجسم
اذا كان ساكنا فاما ان يكون السكون وجوديا او مستلزما لامر وجودي وحينيذ فالمقتضي لذلك
الامر الوجودي اما موجب بنفسه ويساق الدليل الى اخره لكن من قال ان الجسم الاول كان ساكنا
في الازل ثم تحرك يقول في هذا ما يقوله القايلون بحدوث الاجسام فانهم اذا قالوا احدثت هي
وحركاتها من غير سبب يقتضي حدوثها قال لهم هذا المنازع بل كان قد ركدنا من الاجسام ساكنا
ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها وهذا يقوله من يقول ان الاول جسم وانه يتجدد له
الفعل بعد ان لم يكن له فاعلا ويقول الكلام في حدوث الفعل القايم به كالكلام في حدوث المفعول

المنفصل

المنفصل عنه وذلك ان اهل الكلام والنظر من اهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم
وطايفة قالوا بامتناع جسم قديم وحدوث كل جسم وتنازعوا في المحدث للجسم هل احدثه بعد ان لم يكن
محدثا بدون سبب حادث اصلا ام لا بد من سبب حادث هل يقوم به امور حادثة كارادة حادثة
وتصور حادث بل وفعل حادث على قولين لهم وطايفة قالت بثبوت جسم قديم ثم هولا منهم
من قال لم يزل فاعلا متحركا ومنهم من قال تجدد له الفعل والحركة فاذا احتج الاولون على هولا
بان الجسم لو كان ازليا لم يخل من الحركة والسكون والحركة لا تكون ازلية لامتناع دوام الحوادث
وتسلسلها والسكون لا يكون ازليا لانه وجودي فلو كان ازليا لامتنع زواله لان الوجود الازلي
يمتنع زواله لان المقتضي له اما موجب بنفسه او لازم للموجب بنفسه ثم يقول والسكون يجوز زواله
فلا يكون ازليا اجابوهم عن دوام الحوادث باجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك واجابوهم
عن السكون الازلي بان قالوا اما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه في حدوث الاجسام وذلك انكم اذا قلتم
بحدوثها فلا تخلوا اما ان تقولوا بجواز تسلسل الحوادث واما ان لا تقولوا بجواز ذلك فان قلتم بجواز
تسلسل الحوادث وان الاجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة كما قال ذلك من قاله من
القايلين بحدوث الاجسام كالارموي وغيره ممن قالوا لهم فاذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم
على امتناع التسلسل في الاثار وامكن حينيذ ان يكون الجسم القديم لم يزل متحركا فبطل دليلكم على
حدوث الجسم وان قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث والاثار قلتم بحدوث الاجسام من غير سبب حادث
لزم ان لا يكون حدوث الحادثات متوقفا على سبب حادث بل كان الفاعل المختار يحدث ما يحدث
من غير سبب حادث اصلا كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم وحينيذ فيقول
لهم منازعوهم من الهشامية والكرامية وغيرهم فيجوز حينيذ ان يكون الجسم القديم الازلي
تحرك بعد ان كان ساكنا من غير سبب اوجب ذلك بل بمحض المشية والقدرة لان القادر المختار
يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح كان قادرا على ان يجعل الساكن متحركا فرجح السكون تارة
والحركة اخرى فان قالوا لهم نحن نقول يفعل بعد ان لم يكن فاعلا فاذا قلتم السكون امر وجودي
جعلتموه فاعلا في الازل لامر وجودي والفعل في الازل محال قالوا لهم نحن ليس لنا غرض في ان
نجعل السكون امرا وجوديا ولا ان نجعله فاعلا في الازل لامر وجودي بل اتفقنا نحن وانتم على انه يفعل
ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث لكن نزاعنا في الفعل هل يقوم به وفي الفاعل هل هو جسم فاذا
طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون قلنا الكم هذا بمنزلة فعله لكل محدث بعد ان لم يكن فاعلا

والفرق يعود الى محل الفعل لا الى سببه ومقتضيه وتلك مسئلة اخرى قد تكلم عليها في غير هذا الموضع
والا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بينا وبينكم بل قولنا اقرب الى المعقول
من قولكم فان احداث الامور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل امر غير معقول بخلاف
العكس فاذا قال لو الهم السكون امر وجودي فاذا كان ازليا كان له موجب قديم فيمتنع زواله
قال لو الهم حدوث ما يحدث اما ان يقف على سبب حادث واما ان لا يقف فان لم يقف بطل قولكم بحدوث
الاجسام وان وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل امرا وجوديا او حدوث حادث لا يزيل امرا وجوديا
وذلك انه ان جوز على الفاعل ان يحدث ما يحدث من غير تجدد امر فقد تغير الامر الذي لم يزل بلا سبب
اقتضى التغير الا محض مشية الفاعل وقدرته وحينئذ فيجوز ان يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب
يقتضي التغير الا محض مشية الفاعل وقدرته واذا كان الفاعل القادر المختار قادرا على ان يحدث ما يحدث
ويجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث اصلا لانه يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح كان
قادرا على ان يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث اصلا لانه يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
بل احداث الاجسام التي تكون ساكنة ومتحركة اعظم من احداث نفس حركاتها فاذا امكنه احداثها
بدون سبب حادث فاحداث حركاتها امكن وامكن ويقال لهم خلق الباري تعالى جسما ساكنا ثم اراد
تحريكه بدون سبب حادث اكان ذلك ممكنا او ممتنعا فان قلتم يمتنع ذلك بطل مذهبكم ودليلكم
وان قلتم يمتنع ذلك قيل لكم فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره فانه يقال السكون
امر وجودي وذلك السكون الوجودي لا بد له من سبب وحينئذ فهي مسئلة زوال الضد هل هو
باحداث ضد اخر او باحداث عدمه او بخلق فناء او نفس الاعراض لا تبقى فيقال في هذا ما يقال في ذلك
ومن قال السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل يتقضى شيا فشيا قيل له فلذلك اذا قدر السكون قديما فانه
لا يبقى زمانين بل يحدث شيا فشيا وحينئذ فكل جزء من اجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه كما قلتم في
كل جزء من اجزاء الحركة ليس هو قديما بنفسه فاذا كان القايلون بان السكون امر وجودي يقولون انه يتجدد
شيا فشيا كما يقولون مثل ذلك في الحركة قيل لهم فيكون دليلكم على امتناع كون الازلي ساكنا من
جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا وهو نفي الحوادث وقد تقدم الكلام فيه وقد ضعف الامدي
وغيره هذه الحجة حجة الحركة والسكون فهي فاسدة على اصول من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين
من هذه الجهة وهي في الاصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الاعراض لكن من نازعهم من المشامية
والكرامية وغيرهم ممن يقول باثبات جسم قديم وانه قام به من الفعل ما لم يكن قايما سموا ذلك

حركة

حركة كما يقوله بعضهم بل كلهم او لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك فان المقصود المعاني
العقلية لا الاطلاقات اللفظية فاذا قال من قال من معتزلة البصرة ان افناء الاجسام باحداث
فناء لا في محل كما ان احداثها بحدوث ارادة لا في محل والتزموا حدوث عرض لا في محل له وحدوث الحوادث
بدون سبب حادث فان من الحوادث ما يحدث بدون ارادة وقد قال لو الا يزول الضد الا بحدوث ضد قال لهم هولاء
فكذلك اذا قدرنا جسما قديما تحرك بعد ان كان ساكنا كان زوال ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة
وحدوث ذلك بما به يحدث المنفصل ومن قال العرض يحدث باحداث اعدام كما هو احد القولين لمتكلة
اهل الاثبات من الاشعرية والكرامية وغيرهم قال لو اذلك السكون يعدم باحداث اعدام والقول
في سبب حدوث الاعدام كالقول في حدوث سبب الاحداث وان قال لو ان السكون يتقضى شيا فشيا كما
تتقضى الحركة شيا فشيا كما قالوا ذلك في ساير الاعراض كما هو احد قولي اهل الاثبات من الاشعرية
وغيرهم قال لو الهم فالسكون اذا كالحركة فكما ان الحركة متعاقبة الاجزاء فكذلك السكون
ولا ريب ان هذه الامور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا محيد عنه وانما النكتة مثل
هذا ان الواحد من هولاء يبني على المقدمة الصحيحة في موضع ويلتزم ما يناقضها في موضع اخر فيظهر
من تناقض اقوالهم ما يبين فسادها لكن قد يكون ما اثبتوه في احد الموضعين صحيحا متفقا عليه
فلا ينازعهم الناس فيه ولا في مقدماته وقد تكون المقدمات فيما ضعفا لكن لكون النتيجة صحيحة
فيتسا هل الناس في مقدماتها وانما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيما اذا كانت النتيجة مورد النزاع
والمسلمون متفقون على ان الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة له لانه لا يجوز عليها العدم وقد اشتهر
في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم بل المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالب ما يسمونه بالقديم
واكثرهم يجعلون القدم اخص وصفه كما ان الفلاسفة المتاخرين الالهيين غالب ما يسمونه به واجب
الوجود والمتقدمون منهم غالب ما يسمونه به العلة الاولى والمبدا الاول فاذا قرر المقرر انما وجب
قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم ان الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه والمتفلسفة القايلون
بقدم الافلاك يقولون انه يمتنع عدمها فهذه المقدمة وان كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح ان يشترك فيها
من قال بما يناقضها او بما يستلزم ما يناقضها فان نفس ما يستدل به عليها اذا ناقض قوله امكن
معارضته ان يبطل حجته بالاعتراض المركب لا سيما اذا اقتضى فساد قوله على التقديرين فمن كان من اصل
قوله ان الفاعل المختار له ان يرجح احد المقدورين على الاخر بلا مرجح اصلا لمجرد كونه قادرا او لمجرد
ارادته القديمة وقدر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون كان تحركه بعد سكونه

الدائم بمنزلة تحريكه لغيره بمجرد كونه قادرا او بمجرد ارادته امكن ذلك في هذا الموضع ولا يمتنع من ذلك
الا ان يقوم دليل على ان الجسم يمتنع قدمه او ان القديم يمتنع كونه يتحرك لكن هؤلاء لم يثبتوا حدوث الجسم
او امتناع تحرك القديم الا بهذا الدليل لم يمكنهم ان يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم او امتناع
حركة القديم بل اذا كان حدوث الجسم وامتناع حركة القديم موقوفا على هذا الدليل كانوا قد صادروا
على المطلوب وجعلوا المطلوب مقدمة في اثبات نفسه لكن غيروا العبارات وداروا الدورات وهم مع
موضعهم لم يتغيروا فلهذا كان من وافقهم وفهم كلامهم حائرا لم يفده علما ومن لم يفهمه ووافقهم
كان جاهلا مقلدا لاقوام جهال ضلال يظهرون انهم من اعلم الناس باصول الدين والكلام والعقليات
ثم ان الرازي ذكر من جهة المنازعين بان هذه الوجوه الستة في امتناع كون الجسم ازليا متحركا التي
تقدمت وتقدم اعتراض الارموي عليها معارضة بان امتناع الحركة في الازل ان كان لذاتها وجب ان لا
توجد اصلا وان كان لغيرها فذلك المانع ان كان واجبا لذاته فكذلك وان كان واجبا لغيره عاد
الكلام فيه وتسلسل او انتهى الى واجب الوجود لذاته ولزم امتناع زوال المانع فان قلت المانع هو مسمى
الازل لانه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة وانه زائل فيما لا يزال قلت الترديد
المذكور عائد في مسمى الازل انه هل هو واجب لذاته او لغيره واجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال
قوله صحة الحركة ازلية قلنا انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية وللقائل ان يقول ما تعني بقولك صحة
الحركة ازلية اتعني به انه يصح وجود الحركة في الازل ام تعني به انه في الازل يصح الحكم عليها بالصحة
اما الاول فهو تسليم للمطلوب واما الثاني فهو حكم على الا كلام فيه كالاحكام العقلية الذهنية
فينا فانه يصح في الازل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ثم يقال
الحركة في الازل اما ممكنة الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب واما ممتنعة فان كانت ممتنعة
فهو باطل كما تقدم وان كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا فبطلت الوجوه الثلاثة على
امتناع الحركة في الازل ولم يرض ابو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي بل ذكر جوابا آخر
فقال وجوابه ان يقال لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس
بازلي فاذا ما هو الممتنع غير زائل بما هو الوجود الازلي وما هو الجائز لم يكن ممتنعا وللقائل ان يقول هذا
يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل
فان الامكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق وما من وقت يقدر فيه الامكان الا والامكان ثابت
قبله لا الى غاية فليس للامكان ابتداء محدود يتبين ذلك انه قد يقال صحة الحركة وامكان الحركة

او جوازها الحركة اما ان يكون له ابتداء واما ان لا يكون فان لم يكن له ابتداء لزم انها لم تزل جائزة ممكنة
فلا تكون ممتنعة فتكون جائزة في الازل وان كان لجوازها ابتداء فمعلوم انه ما من وقت يقدره الذهن الا
والجواز ثابت قبله فكل ما يقدر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا الى غاية فعلم انه ليس للجواز بداية
فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع واذا قال القائل
ان مسمى الحركة ممتنع في الازل قيل معنى هذا الكلام ان مسمى الحركة يمتنع ان يكون قبله حركة اخرى
لا الى اول وزوال الازل ليس موقوفا على تجدد امر من الامور فان قيل المتجدد هو من الحوادث فتكون
الحركة ممتنعة ثم صارت ممكنة من غير تجدد امر من الامور فان قيل المتجدد هو عدم الازل او
انقضاء الازل ونحو ذلك قيل عدم الازل ليس شيئا كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد اذ معنى الازل
في الماضي كمعنى الابد في المستقبل فما ليس بازلي فهو متجدد حادث فاذا قيل يشترط في جواز المتجدد
الحادث كان المعنى انه يشترط في امكان الشيء ثبوته ومن المعلوم ان ثبوته كاف في امكانه يوضح
هذا ان القائل اذا قال كل ما سمي متجددا حادثا اما ان يكون ممكنا في الازل واما ان لا يكون فان كان
ممكنا بطل القول بامتناعه في الازل وان كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من كونه ممكنا
الى كونه ممتنعا من غير تجدد شيء اصلا واذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح فالقول بتجدد الامكان والجواز او حدوث الامكان والجواز بلا سبب حادث اولى
بالامتناع اذ حاصل الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة الى كل ما يقدر من الاوقات
نسبتها الى الوقت الاخر امتنع اختصاص احد الوقتين بجواز الحقيقة فيه دون الوقت الاخر واذا امتنع
الاختصاص الا بمخصص ولا مخصص لزم اما الامتناع في جميع الاوقات وهو المطلوب وعلى هذا التقدير
يمكن ان ينظم بالحس والاجماع فلزم الامكان والجواز في جميع الاوقات وهو المطلوب وعلى هذا التقدير
فيمكن ان ينظم ما ذكره من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكره بان يقال ان قيل ان الحركة لم تزل
ممكنة ثبت المطلوب وان قيل انها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع اما لذاتها واما
لموجب بذاته وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع وان كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد ان
يكون الامتناع لامر واجب بغيره وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره ويلزم التسلسل
ثم يقال تسلسل الموانع ان كان ممكنا ثبت جواز التسلسل وامكن القول بتسلسل الحوادث وان كان
تسلسل الموانع ممتنعا بطل كون الامتناع متسلسلا وقد بطل كونه واجبا بنفسه او بغيره فلا
يكون الامتناع ثابتا في الازل فيثبت نقيضه وهو الامكان وايضاح ذلك بعبارة اخرى ان يقال

مستحق الحركة اما ان يكون ممتنعا في الازل واما ان لا يكون فان لم يكن ممتنعا في الازل ثبت امكانه فيكون مستحق الحركة ممكنا في الازل وان كان ممتنعا في الازل فامتناعه اما لنفسه واما لموجبه واجب بنفسه او لازم للواجب وحينئذ فلا يزول الامتناع وان كان لمعنى متسلسل لزم جواز التسلسل وهو يستلزم بطلان الاصل الذي بني عليه امتناع تسلسل الحوادث وسر هذا الدليل ان الازل ليس هو شيئا معينا محدودا ولكن ما من وقت يقدر الا وقبله شي اخر وهلم جرا وهذا هو التسلسل فلزم من تحقق الازل التسلسل لكن قد يقال تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات بل تسلسل العدميات ممكن بخلاف تسلسل الوجوديات ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات فيقال ان لم يكن تسلسل العدميات امرا محققا فلا حقيقة له فيكون امكان حدوث الحوادث موقوفا على ما لا حقيقة له وهذا باطل وان كان تسلسلها امرا محققا فقد ثبت ان تسلسل الامور المحققة جائز وانه ازلي مع ان كل واحد من تلك التسلسلات ليس بازلي وهذا ينقض ما ذكروه في امتناع تسلسل الحوادث فهم بين امرين اما ان يقولوا بالترجيح بلا مرجح واما ان يقولوا بجواز التسلسل وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم انه لا بد للحوادث من ابتداء وكما انهم في هذا يلزمهم اما الترجيح بلا مرجح ممتنع متفق على امتناعه والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين والله اعلم ثم قال الرازي البرهان الثالث لو كان الجسم ازليا لكان في الازل مختصا بحيز معين لان كل موجود مشار اليه حسا بانه هنا او هناك يجب كونه كذلك والازلي يمتنع زواله لما تقدم فامتنعت الحركة عليه وقد ثبت جوازها قال الارموي ولقايل ان يقول معنى الازلي الدايم لا الى اول فيكون معنى قولنا لو كان الجسم ازليا لكان في الازل مختصا بحيز معين انه لو كان الجسم دايما لا الى اول لكان حصوله في حيز واحد معين دايما وهو معنى السكون وهذا ممنوع بل دايما يكون حصوله في موضع معين اما عينا واما على البدل اي يكون في وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلا فيه قبله ه قلت مضمون هذا الاعتراض ان المشار اليه بانه هنا او هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه غاية ما يقال انه لا بد له من حيز اما كونه واحدا بعينه في جميع الاوقات فلا واذا استلزم نوع الحيز لا عينه امكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا يوضح هذا ان هذا الحكم لازم للجسم سوا قدر ازليا او محدثا فان الجسم المحدث لا بد له من حيز ايضا مع انتقاله عنه فان قيل لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه اذ المطلق لا وجود له في الخارج فاذا كان ازليا امتنع زواله بخلاف المحدث قيل ليس الحيز امرا وجوديا بل هو تقدير المكان ولو قدر انه وجودي فكونه فيه نسبة واضافة ليست امرا موجودا ازليا وايضا فيقال مضمون هذا الكلام لو كان ازليا للزم ان يكون ساكنا لا

يتحرك عن حيزه لان الوجود الازلي لا يزول فيقال ان لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل وان كان وجوديا فانت لم تقم دليلا على امكان زوال السكون الوجودي الازلي وانما اقمت الحجة على ان جنس الجسم يقبل الحركة ومعلوم انه اذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ثم قدر ان هذه الصفات الوجودية ما هو ازلي قديم لوجوب قدم ما يوجبه لم يلزم امكان هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها فان ما وجب قدم موجبه وجب قدمه وامتنع عدمه ضرورة وقد سبق الامدي الى هذا الاعتراض فانه قال في الاعتراض على المقدمة الاولى الازل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز في الازل لا معنى له غير كون الشي لا اول له والازل على هذا يكون صادقا على ذلك الشي في كل وقت يفرض كون ذلك الشي فيه فقول القايل الجسم في الازل موصوفا بكذا اي في حالة كونه متصفا بالازلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه الا وهو موصوف بالازلية واي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لا يلزم ان يكون حصوله في ذلك المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين وما لزم من كون الجسم الازلي لا يخلو عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت المعين ازلي فكذلك الحصول في الحيز المعين قال وفيه دقة مع ظهوره ه قلت ويوضح فساد هذه الحجة ان قوله كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين لان كل موجود مشار اليه حسا بانه هنا او هناك يجب كونه كذلك يجاب عنه بان يقال اتريد به انه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا او يجب اختصاصه بحيز معين حين الاشارة اليه اما الاول فباطل فليس كل مشار اليه اشارة حسية يجب اختصاصه دايما بحيز معين فانه ما من جسم الا وهو يقبل الاشارة الحسية مع العلم بانا نشاهد كثيرا من الاجسام تتحول عن احيازها وامكنتها وان قال بل يجب ان يكون حين الاشارة اليه له حيز معين فهذا حق لكن الاشارة اليه ممكنة في كل وقت فالاختصاص بمعين يجب ان يكون في كل وقت اما كونه في كل الاوقات لا يكون الا في ذلك المعين والازلي هو الذي لم يزل فليس بعض الاوقات احق به من بعض حتى يقال يكون في ذلك الوقت المعين في حيز معين بل يجوز ان يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت اخر في حيز اخر وتمام ذلك ما تقدم ذكره من ان الازل ليس شيئا معينا حتى يطلب له حيز معين بل هو عبارة عن عدم الاولية ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس وليسا متعلقين بهذا المكان فمضمون الرابع ان كل ما سوى الواحد ممكن بذاته وكل ممكن بذاته فهو مفتقر الى المؤثر والمؤثر لا يؤثر الا في الحادث لا في الباقي سوا كان تاثيره فيه حال حدوثه او حال عدمه لان التاثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل والمقدمة الاولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة وهو في غاية الضعف والثانية مبنية على ان علة

الافتقار هي الحدوث لا الامكان وهو في اكثر كتبه ينص خلاف ذلك وقد اورد هو على هذه الحجة معارضة
مركبة تستلزم فساد احدى المقدمتين وهي المعارضة بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فان علمه
ان كان واجبا لذاته وذاته واجبة ايضا فقد وجد واجبان وبطلت المقدمة الاولى وان كان ممكنا بغيره
كان واجب الوجود ذاته ولزم كون الاثر والموثر دايمين وبطلت المقدمة الثانية ولم يجب عن هذه
المعارضة بل قال واما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب وقد اعترض الارموي على ما ذكره
في المقدمتين اما الاولى فان الرازي قال لو وجد واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا في الوجوب الذاتي وتباينا
بالتعيين فيلزم تركبهما مما به المشاركة والمباينة وكل مركب مفتقر الى غيره ممكن لذاته قال الارموي
ولقايل ان يقول قد يكون الوجوب والتعين وصفين عرضيين للماهيتين البسيطتين قلت تقدم الكلام
على هذا في التركيب وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا فان الوصف العرضي يحتاج الى سبب
منفصل عن الذات فيكون وجوب الواجب مفتقرا الى شي غير الواجب وايضا فيكون وجوب الواجب وصفا عرضيا
وهو ظاهر الفساد وايضا التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض ولكن
لقايل ان يقول قول القايل يتشاركا في الوجوب الذاتي ان عني تشاركهما في مطلق الوجوب او ان احدهما شارك
الاخر في الوجوب الذي يخصه فان اراد الاول فيقال له وكذلك قد اشتركا في مطلق التعين فان هذا واجب
وهذا واجب وهذا معين وهذا معين والمعينات مشتركة في مسمى التعين كما ان الواجبات مشتركة في مسمى
الوجوب والموجودات مشتركة في مسمى الوجود والماهيات مشتركة في مسمى الماهية والحقايق مشتركة
في مسمى الحقيقة وكذلك ساير الاسماء العامة المطلقة الكلية وحينيذ فلم يتباينا في مطلق التعين كما لم يتباينا
في مطلق الوجوب وان قال اشتركا في عين الوجوب قيل هذا ممتنع كما ان اشتراكهما في عين التعين ممتنع
وان جاز للقايل ان يقول هذا شارك هذا في نفس وجوبه الذي يخصه جاز للاخر ان يقول ان هذا شارك هذا
في نفس تعينه الذي يخصه واما المستدل اخذ الوجوب مطلقا واخذ التعين مقيدا وكان الواجب ان
يسوي بينهما في الاطلاق والتعيين اذ هما متلازمان فان وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه
فيمتنع انفكاك احدهما عن الاخر ولو عكس عاكس قوله لكان قوله مثل قوله بان يقول اشتركا
في التعين الذاتي فان لكل منهما تعينا ذاتيا وتباينا في الوجوب فان لكل منهما وجوبا يخصه ومعلوم ان هذا
فاسد فكذلك نظيره وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكون بعضها اخص من بعض فاذا قدر انسانان
فكل منهما له انسانية تخصه وحيوانية تخصه وناطقية تخصه وهي متلازمة لا توجد انسانيته دون
ناطقيته ولا ناطقيته دون انسانيته ولا توجد واحدة منهما دون عينه المعينة وان وجد انسانية

يقتضي ان لا يكون الفاعل جسما والثاني لا يقتضي ذلك قلت هذه الطريقة هي الطريقة
المذكورة في القران وهي التي جات بها الرسل وكان عليها سلف الامة وايمتها وجماهير العقلا من
الادميين فان الله سبحانه وتعالى يذكر في اياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان
وغير ذلك من الحوادث ويذكر في اياته خلق السموات والارض والليل والنهار ونحو ذلك لكن
القايلون باثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم يسمون هذا
استدلالا بحدوث الصفات بنا على ان هذه الحوادث المشهودة حدوثها لم تحدث ذواتها بل الجواهر
والاجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها ولا تزال موجودة وانما تغيرت
صفاتها بتفرقها وتركبها كما تتغير صفات الجسم اذا تحرك بعد السكون وكما تتغير الوانه وكما
تتغير اشكاله وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلا من المسلمين وغيرهم وبينهم وبين الفلاسفة
في مثل هذا نزاع اخطا فيه كل من الفريقين فان الفلاسفة يقولون باثبات المادة والصورة ويجعلون
المادة والصورة جوهرين وهولا يقولون ليست الصورة الا عرضا قايما بالجسم والتحقيق ان الصورة
لفظ يقع على معان كالمادة فالصورة الصناعية والطباعية والكلية والاولية فالاول
مثل الفضة اذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة والخشب اذا جعل كرسيا واللبن والحجر
اذا جعل بيتا والغزل اذا نسج ثوبا ونحو ذلك فلا ريب ان المادة هنا التي يسمونها الهيولى هي
اجسام قايمة بنفسها وان الصورة اعراض قايمة بها فتحول الفضة من صورة الى صورة هو تحولها
من شكل الى شكل مع ان حقيقتها لم تتغير اصلا وبهذا يظهر لك خطا قول القايل ان من
اثبت افتقار المحدث الى المحدث الفاعل بالقياس على حدوث الذوات يقال هنا كذلك
وهذه الطريقة طريقة ابي علي وابي هاشم ومن وافقهما فيقال هولا انما قاسوا
على افتقار الكتابة الى كاتب والبنا الى بان ونحو ذلك ومعلوم ان البنا والكاتب لم يبدع
جسما وانما احدث في الاجسام تاليفا خاصا وهو عرض من الاعراض فكيف يجعل مثل هذا
محدثا للذوات ويجعل الذي خلق الانسان من نطفة والشجرة من نواة انما احدث
الصفات والثاني من معاني المادة والصورة الطبيعية وهي صورة الحيوان والنبات
والمعادن ونحو ذلك فمن قال ان اريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قايم
بجسم وليس هذا مراد الفلاسفة وان اريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور فلا ريب
انه جوهر محسوس قايم بنفسه ومن قال ان هذا عرض قايم بجوهر من اهل الكلام فقد

غلط وحينئذ فيقول المتفلسف ان هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى ان اريد بذلك
ما خلق منه الانسان كالمني ونحوه لم يرد ذلك فلا ريب ان ذلك جسم آخر فسد واستحال وليس
هو الآن موجودا بل كان له صورة وهذا صورة والله تعالى خلق احداهما من الاخرى وان اراد
ان هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة وان هذا الجسم المشهود
الذي هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلي فهذا من خيال الاوهام الفاسدة ومن هنا يعرف
قولهم في الهيولى الكلية حيث ادعوا ان بين اجسام العالم جوهرا قائما بنفسه يشترك
فيه الاجسام ومن تدبر الامور وعرف ما يقول علم انه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم
المعين قدرا مشتركا موجودا في الخارج اصلا بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة
لذاته وصفاته ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها من الاحكام اللازمة للاجسام وان
اتصال الجسم بعد انفصاله ونحو ذلك من التفرق والاجتماع هما من الاعراض التي يوصف
بها الجسم فالانفصال والاتصال عرضان والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلا تارة
ومنفصلا اخرى كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا اخرى ومتحركا تارة وساكنا اخرى وهذا
مبسوط في غير هذا الموضع قال الرازي والطريقة الخامسة وهي عند التحقيق عائدة الى
الطرق الاربع وهي الاستدلال بما في العالم من الاحكام والاتقان على علم الفاعل والذي
يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته اولى والمقصود هنا ان ما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول وان ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية
في اثبات الصانع سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وافعاله هو فوق غاية العقول وان خيار
ما عند حذاق الاولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه لكنهم يلبسون
الحق بالباطل ولا يأتون به على وجهه كما ان طريقة الاستدلال بحدوث الحادثات على اثبات
الصانع هي طريقة فطرية ضرورية وهي خيار ما عندهم بل ليس عندهم طريقة صحيحة
غيرها لكنهم ادخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه اهل التحقيق والانتقاد
الذين آتاهم الله الهدى والسداد وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع واما ما تكلموا
به في وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه هل وجوده حقيقته او زائد على حقيقته وفي
نفي صفاته وافعاله فهذا بحر طويل قد بسطناه في غير هذا الموضع وقد اعترف الرازي
بحيرته في مسائل الذات والصفات والافعال وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول

ذاك — تصور — المطالب — واتبعهم

يقول

الخامس عشر من القاعدة الاولى

يقول هؤلاء والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك مع انه لم يذكر دليلا
على اثبات واجب الوجود البتة فانه رأى ان الطرق المذكورة ترجع الى الاستدلال
بالامكان على المرجح الموجب فلم يسلك في اثبات واجب الوجود الا هذه الطريقة
التي هي طريقة ابن سينا لكن ابن سينا واتباعه قرروها احسن من تقرير الآمدي
فان اولئك اثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه لكن لم يثبتوا
مغايرته للافلاك واما الآمدي فلم يقرر اثبات واجب الوجود بحال بل قال
في كتاب ابكار الافكار ما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الامور
الحسية فاما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا لذاته فان كان الاول فهو
المطلوب وان كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لانه
لو كان ممتنعا لما كان موجودا واذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان وعند
ذلك فاما ان يكون في وجوده مفتقرا الى مرجح او غير مفتقر اليه فان لم يكن مفتقرا الى
المرجح فقد ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وان افتقر الى المرجح فذلك المرجح
اما واجب لذاته او لغيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك الغير
اما ان يكون معلولا لمعلوله او لغيره فان كان الاول فيلزم ان يكون كل واحد
منهما مقوما للآخر ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما مقوما لمقوم نفسه فيكون
كل واحد منهما مقوما لنفسه لان مقوم المقوم مقوم وذلك يوجب جعل كل واحد
من الممكنين متقوما بنفسه والمتقوم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض ولان
التقوم اضافة بين المقوم والمقوم فيستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة بين الشيء
ونفسه وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولا للغير فالكلام في ذلك
الغير كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يقف الامر على موجود هو مبدأ الموجودات
غير مفتقر الى غيره او يتسلسل الامر الى غير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فهو ممتنع ثم ذكر الادلة المتقدمة على ابطال التسلسل وبين فسادها كلها كما
تقدم حكاية قوله واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها فقال وان كانت العلل
والمعلولات المفروضة معا فلا يخفى ان النظر الى الجملة غير النظر الى كل واحد
من احادها وعند ذلك فالجملة موجودة وهي اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لا جائز

ان يكون واجبة والا لما كانت احادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما سبق وان كانت
واجبة فهي مع الاستحالة عين المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح اما ان
يكون داخلا فيها او خارجا عنها لا جايز ان يقال بالاول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم
ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من الاحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف
الفرض وان يكون مرجحا لعلته لكونه من الاحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة
وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو اما ممكن او واجب فان كان ممكنا فهو
من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب ٭
هذه الطريقة التي ذكرها لم يذكرها غيره ثم اورد على نفسه اسولة كثيرة منها قول المعترض
لانسلم ان وجودها يثبت جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في
المتناهي مع اشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى
وانه ممكن ولكن لانسلم انه زايد على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم
ان يكون معللا بغير علة الاحاد سلمنا انه زايد على الاحاد ولكن ما المانع ان يكون مترجحا باحاده
الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل بطريق ترجحه بالاحاد الداخلة
فيه ترجح كل واحد من احاده بالاخر الى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى
مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته ثم
قال في الجواب قولهم لانسلم ان مفهوم الجملة زايد على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية
قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الاحاد فهو ظاهر
الاحالة وان اردتم به الهيئة الاجتماعية من احاد الاعداد فلا اخفا بكونه زايدا على كل
واحد من الاحاد وهو المطلوب قولهم ما المانع من ان تكون الجملة مترجحة باحادها
الداخلة فيها كما قرروه قلنا اما ان يقال بترجح الجملة بمجموع الاحاد الداخلة فيها او بواحد
منها فان كان بواحد منها فالمحال الذي الزمناه حاصل وان كان بمجموع الاحاد فهو نفس
الجملة المفروضة وفيه ترجح الشي بنفسه وهو محال ٭ فهذا ما ذكره في كتابه المشهور
المعروف بابكار الافكار المصنف في الكلام وليس في هذا الغرض لابطال علل ومعلولات
ممكنة مجتمعة لا نهاية لها ولا يلزم منه اثبات واجب الوجود خارجا عنها وقد ذهب طايفة
من اهل الكلام الى اثبات معان لا نهاية لها مجتمعة وهو الحلق ~~وهو المقتضية للحدوث~~ ٭
وفي الحلق وهي شرط في الحدوث

ثم انه ذكر في كتابه المسمى بدقائق الحقائق في الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها ابطال
اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر انه لا جواب
له عنه فبقيت حجته على اثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب فقال بعد ان
ذكر ما ذكره هنا الجملة اما ان تكون باعتبار ذاتها واجبة او ممكنة لا جايز ان
تكون واجبة والا لما كانت احادها ممكنة وما يتوهمه بعض الناس من قوله انه اذا كانت
الاحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد الى علته وكانت الجملة هي مجموع الاحاد فلا
مانع من عدم اطلاق الامكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عن ذاتها وان
كان ابعاضها ما يفتقر بعضها الى البعض فتوهم ساقط فانا اذا قيل ان الجملة غير
ممكنة فقد بينا في المنطقيات ان كل ما ليس ممكن بالمعنى الخاص فاما واجب لذاته
واما ممتنع لا جايز ان يقال بالامتناع والا لما كانت موجودة بقي ان تكون واجبة بذاتها
واذا كانت الجملة هي مجموع احادها وكل واحد من الاحاد ممكن فالجملة ايضا ممكنة
بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل ان يكون ممكنا باعتبار ذاته وان كانت
ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة والمرجح فاما ان يكون ممكنا او واجبا
لا جايز ان يكون ممكنا اذ هو من الجملة ثم يلزم ان يكون مرجحا لنفسه لكونه مرجحا للجملة
والمرجح للجملة مرجح لاحادها وهو من احادها وذلك محال ثم يلزم ان يكون علة علته وهو
دور ممتنع وان كان واجبا لذاته غير مفتقر الى علة في وجوده فاما ان يكون علة للجملة
او لبعضها فان كان علة للجملة لزم ان يكون علة لكل واحد من احادها اذ الجملة
هي مجموع الاحاد وهو محال من جهة افضايه الى كون كل واحد من احاد الجملة المفروضة
معللا بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود وما قيل انه علة له من احاد الجملة وان كان
علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض وهذه المحالات انما لزمت من القول
بعدم النهاية فهو محال كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها الى علة لا علة لها فالقول
بانها غير متناهية اعدادها محال وجمع بين متنافيين وهو القول بان ما من علة
الا ولها علة والقول بانتهاء العلل والمعلولات الى علة لا علة لها فاذا قد تقرر بما
مهدناه امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وان القول بان لا نهاية لها محال
ثم قال ولقايل ان يقول اثبات الجملة لما لا يتناهى وان كان غير مسلم لكن ما المانع

من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح احادها وترجح احادها كل واحد بالاخر
الى غير النهاية على ما قيل وهذا اشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله فهذا
استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره واما حدوث العالم فابطل طرق الناس
وبناه على ان الجسم لا يخلو من الاعراض الحادثة اذ العرض لا يبقى زمانين واستدل على امتناع حوادث
لا اول لها بعد ان ابطل حجج غيره بالوجه الذي تقدم وتقدم ما فيه من الضعف الذي بينه
الارموي وغيره ثم اذا ثبت حدوث العالم فانهم يستدلون بالحدوث على المحدث الا بطريقة
الذين بنوا ذلك على الامكان وهو ان ذلك يتضمن التخصيص المفتقر الى مخصص لانه ترجيح لاحد طرفي
الممكن فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث الا بناء على ان ذلك ممكن يفتقر الى واجب ولا يجعل الممكن
دالا على الواجب الا بناء على نفي التسلسل والتسلسل قد اورد عليه السوال الذي قال انه
جواب له عنه وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر اثبات الصانع اليها وبتقدير افتقاره
اليها فابطال التسلسل ممكن فتتم تلك المقدمات وذلك ان اثبات الصانع لا يفتقر الى حدوث
الاجسام كما تقدم بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك والعلم بان الحادث يفتقر
الى المحدث هو من ابين العلوم الضرورية وهو ابين من افتقار الممكن الى المرجح فلا يحتاج ان يقرر
ذلك بان الحدوث ممكن وانه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه فتخصيصه بوجه دون
وجه ممكن جائز الطرفين فيحتاج الى مرجح مخصص لاحدهما وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها
من متاخري اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم على ذلك من اصحاب احمد ومالك
والشافعي وابي حنيفة وغيرهم وقد نبهنا على انها وان كانت صحيحة فانها تطويل بلا فائدة فيه
واستدلال بالاخفى على الاظهر وعلى الاقوى بالاضعف كما لا يحد الشي بما اخفى منه وان
كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز مع ان الحد والاستدلال بالاخفى
قد يكون فيه منفعة من وجوه اخرى مثل من حصلت له شبهة او معاندة في الامر الجلي فيبين له
بغيره لكون ذلك اظهر عنده فان الظهور والخفا امر نسبي اضافي مثل من يكون من شانه استخفافه
بالامور الواضحة البينة فاذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه كما يوجد في جنس
هولاء لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا وهذا هو المقصود هنا وهولاء
كثيرا ما يغلطون فيظنون ان المطلوب لا يمكن معرفته الا بما ذكروه من الحد والدليل وبسبب
هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم ان الطريق المعين اذا بطل انسد باب المعرفة ولهذا المابني

الحوي

الامدي وغيره على هذه الطريقة التي تعود الى طريقة الامكان وبنوا طريقة الامكان على نفي
التسلسل حصل ما حصل وكان مثل هو لا مثل من عمد الى امرا المسلمين وجندهم الشجعان
الذين يحفظون العدو ويقاتلونهم فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به يجاهدون وتركوا واحدا
ظانا انه يكفي في قتال العدو وهو اضعف الجماعة واعجزهم ثم انهم مع هذا قطعوا رزقه
الذي به يستعين فلم يبق بازا العدو واحد ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة
جسور يعبر الناس عليها ومنها ما هو قريب ممكن فعمد المتولي الى تلك الجسور فقطعها
كلها ولم يترك الا واحدا طويلا بعيدا ضعيفا ثم انه خرقه في اثنايه حتى انقطع الطريق ولم يبق
لاحد طريق الى العبور وهو مع هذا يستعمل الناس في الالات التي تصنع بها الجسور ويشعر
الناس انه لا يمكن احدا ان يعبر الا بما اصنعه او مثل رجل كان لمدينته اسوار متداخلة
سور خلف سور وكل منها يحفظ المدينة فعمد المتولي فهدم تلك الاسوار كلها وترك
سورا هو اضعفها واطولها واصعبها حفظا ثم انه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها
العدو فلم يبق للمدينة سور يحفظها فيقال ان اثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة
منها الاستدلال بالحدوث على المحدث وهذا يكفي فيه حدوث الانسان نفسه او حدوث
ما يشاهده من المحدثات كالنبات والحيوان وغير ذلك ثم انه يعلم بالضرورة ان المحدث
لا بد له من محدث واذا قدر انه اثبت الصانع بحدوث العالم لزم ان المحدث لا بد له من محدث
ثم اذا قدر انه استدل بطريقة الامكان اما ابتدا واما مع طريقة الحدوث فالعلم
بان الممكن يفتقر الى الواجب علم ضروري لا يفتقر الى نفي التسلسل وذلك انه يمكن ان
يقال وجوه احدها ان الموجودات باسرها اما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة
الوجود او ممتنعة الوجود والثاني باطل فان ما وجد لا يكون ممتنع الوجود والثالث هو
باطل ايضا لان ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه وما كان كذلك لم يوجد الا
بغيره فلو كان مجموع الموجودات ممكنة لافتقرت الموجودات كلها الى غيرها وما ليس بموجود
فهو معدوم والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة والثاني باطل ايضا لانا نشاهد فيها ما
يحدث بعد ان لم يكن كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والامطار والحادث علم مرة
ووجد اخرى فلا يكون ممتنعا لان الممتنع لا يوجد ولا واجبا بنفسه لان الواجب بنفسه
لا يعدم فثبت انه ممكن فثبت ان في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وانه ليس كلها ممكنا

لا ايضا فابطال التسلسل لم يذكره غيره وما تدبران
الاقسام الثلثة باطلة وبعضها واجبا وبعضها ممكنا لكون بعضها باطلا كان بوجد
ابدا لو فاللب ممتنع الوجود والثاني

ممتنع واذا امتنع فاما ان يكون كل موجود موجودا بنفسه واما ان يكون موجودا بوجود
غيره واما ان يكون منها موجود بنفسه ومنها ما هو موجود بوجود غيره والاول ممتنع لوجود
الحوادث التي لا توجد بانفسها والثاني ممتنع لان كل واحد واحد من الموجودات التي
لا توجد الا بوجود غيرها لم يكن فيها الا ما هو مفتقر محتاج الى الغير وما كان بنفسه مفتقرا
محتاجا الى الغير لم يوجد الا بوجود ذلك الغير وما كان في نفسه لا يوجد الا بغيره فاولى ان لا
يكون بنفسه مبدعا للغير فيلزم ان لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه ولا ما هو
فاعل لغيره فيلزم حينئذ ان لا يوجد شي من الموجودات لان الموجود اما موجود بنفسه
واما بوجود غيره وهذا انما لزم لما قدر ان كل موجود موجود بغيره فتعين ان من الموجودات
ما هو موجود بنفسه وهو المطلوب واما اذا اعتبرت ذلك في المجموع فمجموع الموجود لا
يكون واجبا بنفسه لان من اجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد ان لم يكن والمجموع متوقف
عليه والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه ولا يكون المجموع مفتقرا الى غيره المباين له فان
ذلك لا يكون الا معدوما والموجود لا يكون مفتقرا الى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الوجود
فتعين ان يكون المجموع مفتقرا الى ما هو داخل في المجموع وذلك البعض لا يكون الا واجبا بنفسه
اذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكنا مفتقرا الى غيره فيكون مجموع كل واحد من الموجودات
مفتقرا الى غيره وذلك الغير ممكن بنفسه وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر الى غيره ويمتنع ان
يكون مجموع الممكنات ليس مفتقرا الا الى ما هو بعض الممكنات فان مجموعها اعظم من بعضها وذلك
البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج الى الغير ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر الى الغير مع
ان المجموع اعظم منه فاذا كانت الاجزاء كلها فقيرة محتاجة والمجموع محتاجا فقيرا امتنع ان
يكون كل شي من الاجزاء بالمجموع وحده فضلا عن ان يكون بجزء اخر فضلا عن ان يكون المجموع الذي
كل جزء منه فقيرا بواحد من تلك الاجزاء الفقيرة وهذا كله بين ضروري لا يستريب فيه من
تصوره ولكن نصور هذه المواد على وجوه اخرى ثم فصل يمكن تصوير هذه الادلة
من مادة الحدوث بان يقال الموجودات اما ان يكون كلها حادثة وهو ممتنع لان الحوادث
لا بد لها من فاعل وذلك معلوم بالضرورة ومحدث الموجودات لا يكون معدوما وذلك ايضا معلوم
بالضرورة وما خرج عن الموجودات لا يكون الا معدوما فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم
اما حدوثها بلا محدث واما حدوثها بمحدث معدوم وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة فثبت

فثبت ان فيها موجودا ليس بممكن والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه فان الموجود
اما ان يكون وجوده بنفسه وهو الواجب او بغيره وهو الممكن وان شئت قلت اما ان يقبل
من جهة نفسه العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه وان شئت قلت
اما ان يفتقر الى غيره وهو الممكن او لا يفتقر وهو الواجب واذا كانت الموجودات اما واجبة
واما ممكنة وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا تعين ان فيها واجبا وفيها ممكنا الوجه
الثاني ان يقال كل ممكن بنفسه لا يوجد الا بموجب يجب به وجوده لانه اذا لم ما به يجب
وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم فلا يوجد وما به يجب وجوده لا يكون
ممكنا لان الممكن لا يجب به شي لافتقاره الى غيره فالمفتقر الى الممكن اليه والى ما به وجب
الممكن واذا كان الممكن وحده لا يجب به شي علم افتقار الممكن الى واجب بنفسه الوجه
الثالث ان يقال طبيعة الامكان سوا فرضت الممكنات متناهية او غير متناهية
لا توجب الوجود بنفسها فان ما كان كذلك لم يكن ممكنا فلا بد للممكن من حيث هو ممكن
من موجود ليس بممكن والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الامكان الخاص وهو الذي
يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه فاما اذا اريد به الممكن
الامكان العام وهو قسيم الممتنع فكل موجود فهو ممكن بالامكان العام ثم الموجود
اما موجود بنفسه واما بغيره وليس كل موجود وجد بنفسه لان منها المحدثات
التي يعلم بضرورة العقل ان وجودها ليس بانفسها فثبت ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه
وما هو موجود بغيره الوجه الرابع ان يقال الموجودات ليس كلها موجودة بغيرها
لان الغير ان كان معدوما امتنع ان يكون الموجود موجودا بما ليس بموجود وان كان الغير
موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات واذا لم تكن الموجودات كلها موجودة
بغيرها فاما ان تكون كلها وكل منها موجودا بنفسه واما ان لا يكون والاول ممتنع لان
المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة انها ليست موجودة بنفسها واذا لم تكن كلها
موجودة بنفسها ~~بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها~~ تعين ان منها موجود بنفسه ومنها ما هو
موجود بغيره وهذا لك ان تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات وفي المجموع فنقول
يمتنع في كل فرد من الموجودات ان يكون موجودا بغيره موجود لانه اذا كان كل واحد من
الموجودات موجودا بغيره موجود لزم ان يكون كل من الموجودات موجودا بالمعدوم وهذا

ممتنع

انه لا يلزم من الموجود من موجودٍ قديمٍ وليس كل موجودٍ قديمًا بالضرورة الحسية فثبت
ان الموجودات تنقسم الى قديمٍ ومحدثٍ وهاتان المقدمتان وهو ان كل حادثٍ فلابد له من محدثٍ
والمحدث للموجود لا يكون الا موجودًا مع انهما معلومتان بالضرورة كان كثيرًا من اهل الكلام اخذوا
يقررون ذلك بادلةٍ نظريةٍ ويحتجون على ذلك بادلةٍ وهي وان كانت صحيحةً لكن النتيجة ابين
عند العقل من المقدمات فتصير كمن يحتج بالاجلى بالاخفى وهذا وان كان قد يرمد كثيرٌ من
الناس مطلقًا فقد ينتفع به في مواضع مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية دون
ما هو اخفى منها ومثل التعليم لذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى ان حصول
العلم له بمثل هذه الطرق اعظم عنده واحب اليه وانه اذا خوطب بالادلة الواضحة المعروفة
للعامة لم يكن له مزية على العامة ولمن يقصد المخاطبة بمثل ذلك ان مثل هذه الطرق معروفٌ
معلوم عندنا لم نتركه عجزًا وجهلًا وانما اعرضنا عنه استغناءً عنه بما هو خيرٌ منه واشتغالًا
بما هو انفع من تطويل لا يحتاج اليه الى امثال ذلك من المقاصد فاما كون المحدث لابد له من
حادثٍ فهي ضروريةٌ عند جماهير العلماء وكثيرٌ من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه
نظريًا كما سياتي ذكره بعد هذا واما كون المعدوم لا يكون فاعلًا للموجودات فهو اظهر
من ذلك وكذلك اعترف بكونه ضروريًا من استدل على ان المحدث لابد له من محدثٍ موجودٍ
والممكن لابد له من مؤثرٍ موجودٍ كالرازي وغيره قال الرازي كون المؤثر موجودًا فانه
لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثرٍ منفيٍ والحكم بالاكتفا بالمؤثر المنفي حكمٌ بعدم الاحتياج الى
المؤثر قال والعلم بذلك ضروري ولا يتصور في هذا المقام الاستدلال بالكلام المشهور بان العدم لا تميز فيه فلا يمكن استناد الاثر اليه لانه يتوجه عليه شكوك
معروفة قال والجواب عنها وان كان ممكنًا الا ان العلم بفساد استناد الاثر الموجود
الى المؤثر المعدوم اظهر كثيرًا من العلم بذلك الدليل والاجوبة عن الاسولة التي تورد عليه
وايضاح الواضح لا يزيده الا خفاءً قال وقول القايل هب ان المؤثر ليس بمعدومٍ فلم يجب
ان يكون موجودًا قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم وقول القايل الماهية تقتضي الامكان
لا بشرط الوجود والعدم فهو متوسط بين الوجود والعدم قلنا نحن لا ندعي ان كل حقيقةٍ
فهي اما الوجود واما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرةً لهما فساد ذلك الحصر بل ندعي
ان العقل يحكم على كل حقيقةٍ من الحقايق بانه لا ثالث لها انها لا تخلوا عن وصفي الوجود والعدم

واذا

واذا كان كذلك فكل الماهية مغايرٌ للوجود والعدم لا يقدح في قولنا انه لا واسطة
بين الوجود والعدم قلت هذا السوال والجواب عنه لا يحتاج اليه مع علمنا الضروري
بان المؤثر في الموجود لا يكون الا موجودًا وهذا قد سبقه اليه غير واحدٍ من النظار كابي
المعالي الجويني فانه قال في الارشاد فان قال قايل قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع فبم
تنكرون على من يقدر الصانع معدومًا قلنا العدم عندنا نفي محضٌ وليس المعدوم على صفةٍ
من صفات الاثبات ولا فرق بين نفي الصانع وان كان باطلًا بالدليل القاطع فالقول
به غير متناقضٍ بنفسه والمصير الى اثبات صانعٍ منفيٍ متناقضٌ وانما يلزم القول بالصانع المعدوم
المعتزلة حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات وقضوا بان المعدوم على خصايص الاجناس
قال والوجه ان لا نعد الوجود من الصفات فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة
التحيز للجوهر فان التحيز صفةٌ زايدةٌ على ذات الجوهر ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير
مزيدٍ قال والايمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات والعلم به علمٌ بالذات
وقال الكيا اذا قلنا الباري موجودٌ فوجوده ذاته هذا بالاتفاق من اصحابنا
القايلين بالاحوال والتاركين لها الا على راي المعتزلة الذين قالوا المعدوم شيٌ قال ابو القسم
الانصاري شارح الارشاد والقاضي ابو بكر وان اثبت الاحوال فلم يجعل الوجود حالًا
فان العلم به علمٌ بالذات وعند ابي هاشمٍ ومتبعيه الوجود من الاحوال وهو من اثر كون
الفاعل قادرًا قال وما قاله امام الحرمين من ان الايمة يتوسعون في عد الوجود من
الصفات فانما قالوا ذلك لما بيناه من ان صفة النفس عندهم نفيٌ ما تقيد به النفس
ولا فرق بين وجود الجوهر وتحيزه وهكذا قال الكيا الوجود بمنزلة التحيز للجوهر فان التحيز
للجوهر نفس الجوهر خالف ابا المعالي قال ومن الدليل على وجود الصانع انه موصوفٌ
بالصفات القايمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها وهذه الصفات مشروطةٌ بوجود
محلها وقد يكون الشي موجودًا ولا يكون مختصًا بهذه الصفات ويستحيل الاختصاص بهذه
الصفات من غير تحقق وجودٍ قال وربما يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على انه فاعلٌ ومن
شرط الفاعل ان يكون موجودًا قلت هذا الثاني هو ما ذكره ابو المعالي فان اثبات
الصانع اثباتٌ لوجوده والاقتصار منتفٍ كنفي الصانع واما الاول فهو وان كان
صحيحًا لكن النتيجة ابين من المقدمات فان العلم بان الصانع لا يكون الا موجودًا ابين من العلم

ويمتنع ان يكون الصانع منتفيًا من كل الوجوه لانتفاء الصانع

بثبوت صفاته وبان الموصوف لا يكون الا موجودا ولهذا اقر بوجوده طوايف انكروا قيام
الصفات به واذا اقر بقيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون الا موجودا ابين من كون ما
تقوم به الصفة لا يكون الا موجودا وكلاهما معلوم بالضرورة ولكن الفاعل الذي يبدع
غيره احق بالوجود وكما ان الوجود من محل الصفة فان محل الصفة قد يكون جمادا وقد يكون
حيوانا وقد يكون قادرا وقد يكون عاجزا والصفة ايضا قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس
يشترط قيامهما جميعا بمحل اخر فالصفة وان كانت مفتقرة الى المحل وجودي فهو من باب
الافتقار الى المحل القابل واما المفعول المفتقر الى الفاعل فهو من باب الافتقار الى الفاعل
ومعلوم ان الحاجة الى الفاعل فيما يدل على اقوى من الحاجة الى القابل فيما له قابل وايضا
فان القابل يشترط في المقبول لا يجب تقدمه عليه بل يجوز اقترانهما بخلاف الفاعل فانه
لا يجوز ان يقارن المفعول بل لا بد من تقدمه عليه ولهذا اتفق العقلا على انه لا يجوز
ان يكون كل من الشيئين فاعلا للاخر لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني واما
كون كل من الشيئين شرطا للاخر فانه يجوز وهذا هو الدور المعي وذاك هو الدور القبلي
وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسايل الصفات
من هذا الوجه حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة بل قد يجعلون ذلك كله
علة اذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية وهما العلتان المنفصلتان اللتان
بهما يكون وجود المعلول والقابل الذي يسمى مادة وهيولى مع الصورة وهما علتا حقيقة
الشي في نفسه سوا قيل ان حقيقته غير المعنى الموجود في الخارج كما يدعون ذلك
او قيل هي هي كما هو المعروف عن متكلمي اهل السنة والمقصود هنا ان الدليل
لما دل على انه لا بد من موجود واجب بنفسه اي لا يكون له فاعل بوجه لا علة فاعلة
ولا ما يسمى فاعلا عند الكفار ويطلقون عليه الواجب بنفسه ثم اخذوا ما يحتمله هذا
اللفظ من المعاني فارادوا اثباتها كلها فصاروا ينفون الصفات ويشترطون ان يكون له
حقيقة موصوفة بالوجود لئلا تكون الذات متعلقة بصفة فلا تكون واجبة
بنفسها ومعلوم ان كون الذات مستلزمة لصفة كمال يمتنع تحققه بدونها لا يوجب
افتقارها الى فاعل او علة فاعلة ولكن غاية ما فيه ان تكون مشروطة بالصفة والصفة
مشروطة بالذات وان تكون الصفة اذا قيل بانها واجبة لا تقوم الا بموصوف

فاذا

فاذا قيل هذا فيه افتقار الواجب الى غيره لم يلزم ان يكون ذلك الغير فاعلا ولا علة
فاعلة بل اذا بل اذا قدر انه يطلق عليه غير فانما هو شرط من الشروط وكون الذات
مشروطة بالصفة اللازمة لها والصفة مشروطة بالذات لا يمنع ان يكون الجميع واجبا
بنفسه لا يفتقر الى فاعل ولا الى علة فاعلة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع والمقصود انه
اذا كان قد علم ان الصفة المشروطة بمحلها يقتضي ان يكون محلها موجودا فالمفعول المفتقر
الى فاعل موجب يقتضي ان يكون موجودا بطريق الاولى وايضا فيقال الحوادث المشهودة
لا بد لها من محدث اذ المحدث من حيث هو محدث وكل من يقدر محدثا سوا قدر مثلها او غير
مثلها لا يوجد بنفسه بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث والعلم بذلك ضروري اذ طبيعة الحدوث تقتضي
الافتقار الى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ويمتنع ان يكون فاعل كل المحدثات
محدثا فوجب ان يكون قديما وايضا فالمحدث مفتقر الى محدث كامل مستقل بالفعل اذ ما
ليس مستقلا بالفعل مفتقر الى غيره فلا يكون هو وحده الفاعل بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون
وحده فاعلا للمحدث ثم ذلك الغير ان كان محدثا فلا بد له من فاعل ايضا فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل
بالفعل مستغن عن جميع محدثاته والعقل يعلم افتقار المحدث الى الفاعل ويقطع به ويعلمه
ضرورة ابلغ من علمه بافتقار الممكن الى الواجب الموجب له فلا يحتاج ان يقال في ذلك ان المحدث
يختص بزمان دون زمان او بقدر دون قدر ولا بد للتخصيص من مخصص فان العلم بافتقار
المحدث الى المحدث ابين في العقل وابدة له ولهذا قال تعالى ام خلقوا من غير شي ام هم الخالقون
وقال افرايتم ما تمنون اانتم تخلقونه ام نحن الخالقون اذ كل من القسمين وهو كونهم
من غير خالق وكونهم خلقوا انفسهم معلوم الانتفا بالضرورة فان الانسان يعلم بالضرورة
انه لم يحدث من غير محدث وانه لم يحدث نفسه فلما كان العلم بانه لا بد له من محدث وان
محدثه ليس هو اياه ثبت بالضرورة ان له محدثا خالقا غيره وكل ما يقدر فيه انه مخلوق
فهو كذلك والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ففيه معنى الابداع والتقدير واذا علمت
ان الممكن لا بد له من مرجح يجب به والا لم يكن موجودا لم يبق معدوما على اصح القولين و
مترددا بين الوجود والعدم على الاخر فالمحدث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به
والا بقي مفتقرا الى غيره واذا قدر محدثه ايضا فهو ايضا محدث لم يستغن به لان ذلك المحدث
مفتقر الى غيره فالمفتقر اليه مفتقر الى ذلك الغير الذي هو الاول مفتقر اليه بطريق الاولى

والاجري

بل لابد ان يكون عطف بل منتهى الى من ليس علته ... نعم او هما احسن تعبيرا وفيه اصح

عا صدرين

فلا توجد الحوادث الا بفاعل غني عن غيره وكل محدث مفتقر الى غيره فلا توجد الحوادث الا بفاعل
قديم غني محدث فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم فصل
واعلم ان علم الانسان بكون كل محدث لابد له من محدث او كل ممكن لابد له من واجب هو علم بقضية
كلية وهو حق في نفسه لكن علمه بان هذا المحدث المعين لابد له من محدث وهذا الممكن المعين
لابد له من واجب هو ايضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية وليس علمه بثبوت
هذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية الكلية العامة بل هذه
القضايا المعينة قد تسبق الى فطرته قبل ان يستشعر تلك القضايا الكلية وهذا كعلمه بان
الكتابة لابد لها من كاتب والبنا لابد له من بان فانه اذا راى كتابة معينة علم انه لابد لها من
كاتب واذا راى بنيانا علم انه لابد له من بان وان لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت
او تكون او يمكن ان تكون ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزوية وان كان
عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة وهذا كما ان الانسان يعلم ان هذا المعين لا يكون اسود
ابيض ولا يكون في مكانين وان لم يستحضر كل سواد وبياض فانهما لا يجتمعان وان كل جسمين فانهما
لا يكونان في مكان واحد وهكذا اذا راى درهما ونصف درهم ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء
وان لم يستحضر ان كل كل فانه يجب ان يكون اعظم من جزئه وكذلك اذا قيل هذا العدد الاول
مساو لهذا العدد الثاني وهذا العدد الثاني مساو لهذا العدد الثالث فانه يعلم
ان الاول مساو لمساوي الثالث وهو مساو للثالث وان لم يستحضر ان كل مساو
لمساو فهو مساو وكذلك اذا علم ان الشخص موجود علم انه ليس بمعدوم واذا علم انه ليس
بمعدوم علم انه موجود ويعلم انه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان وان لم يستحضر قضية
كلية عامة انه لا يجتمع نفس كل شي واثباته ووجوده وعدمه وهكذا عامة القضايا
الكلية فانه قد يكون علم الانسان بالحكم في اعيانها المشخصة الجزوية ابده للعقل من
الحكم الكلي ولا تكون معرفة حكم المعينات موقوفا على تلك القضايا الكليات ولهذا
كان الانسان يعلم انه لم يحدث هو نفسه لا يتوقف على علمه بان كل انسان لم يحدث نفسه ولا على
ان كل حادث لم يحدث نفسه بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة وتلك القضية
المعينة صادقة والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج ان يستدل عليه وان كان قد يمكن
الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية وبستغنا ذا العلم بالقضية الكلية

بواسطة

137/1

فصل ويمكن تصوير هذه المادة في الغنى والفقر وفي الخلق
وعدم الخلق والقدرة وعدم القدرة والكمال والنقصان
والحيوة والموت والعلم والجهل وغير ذلك بان يقال
كل موجود فاما ان يكون غنيا بنفسه عما سواه واما ان يكون
مفتقرا الى ما سواه والمفتقر الى ما سواه لا يوجد الا بغني عما
سواه فيلزم وجود الغني عما سواه على التقديرين والحوادث
مفتقرة الى غيرها فثبت ان من الموجودات ما هو غني بنفسه
ومنها ما هو مفتقر الى ما سواه ومثل ان يقال كل موجود
فاما ان يكون مخلوقا واما ان لا يكون مخلوقا والمخلوق لا يكون
مخلوقا الا بخالق ليس مخلوق وقد علم ان الحوادث لا تكون
الا مخلوقة فثبت ان في الموجودات ما هو حادث مخلوق ومنها
ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق وهو المطلوب
ومثل ان يقال الموجود اما ان يكون قادرا بنفسه واما ان لا
يكون قادرا بنفسه وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا
الا باقدار القادر بنفسه والحوادث المشهودة كانت بعد

والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن ان يكون قادرا
بنفسه فثبت ان في الموجودات ما هو محدث وسيما ما هو موجود
قادر بنفسه والقادر بنفسه لا يكون الا قديما ازليا واجبا بنفسه
فثبت انقسام الموجودات الى هذا وهذا وهو المطلوب ومثل ان
ان يقال الموجود اما ان يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج فيه الى غيره
واما ان يكون ناقصا يحتاج في كماله الى غيره ومعلوم ان الحوادث
المشهودة ليس لها من نفسها وجود فضلا عن ان يكون كاملة
بنفسها وانما بعد وجودها مفتقرة الى من يكمل نقصها فثبت
ان الموجودات فيها كامل ليس فيها نقص يحتاج فيه الى غيره وما
ليس وهو المطلوب ومثل ان يقال الموجود اما عالم بنفسه واما
محتاج في العلم الى من يعلمه واما ان لا يقبل العلم ومعلوم ان الانسان
مفتقر في حصول علمه الى من يعلمه ليس علمه من لوازم ذاته فانه
خرج من بطن امه لا يعلم شيئا ثم حصل له العلم بعد ذلك فثبت
ان في الموجود ما ليس عالما بنفسه بل هو مفتقر في حصول العلم له
الى من يعلمه ومعلوم ان كل ما ليس بعالم بنفسه فلابد له من عالم يعلمه

وذلك

وذلك العالم ان كان عالما بنفسه والا افتقر الى عالم بنفسه فلا
بد ان ينتهي الامر الى عالم بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع فثبت
ان في الوجود ما هو عالم بنفسه وما ليس عالما بنفسه بل من
يعلمه كما قال اقرا باسم ربك الاعلى الذي خلق الى قوله اقرا وربك
الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وقال ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء وما كان عالما بنفسه فان يكون موجودا بنفسه
اولى واحرى فان العلم صفة له واذا كانت تلك الصفة قديمة
واجبة لا تفتقر الى فاعل يفعلها في العالم بنفسه فلان يكون الموصوف
بها قديما واجبا بطريق الاولى والاحرى ومثل ان يقال الموجود
اما حي بنفسه واما حي بغيره واما ليس بحي ومعلوم ان الحي
بغيره موجود فان الانسان يكون في بطن امه قبل نفخ الروح
فيه ليس بحي ثم يصير حيا بعد ذلك فثبت وجود الحي بغيره
الذي جعله حيا وذلك الذي جعله حيا اما ان يكون حيا
بنفسه واما بغيره والحي بغيره يحتاج الى حي فلابد ان ينتهي
الامر الى حي بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع فثبت ان في

بواسطة العلم بالمعينات لكن المقصود ان هذا الاستدلال ليس شرطا في العلم بل العلم
قد يعلم كما نعلم الكليات واعظم بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ولهذا الا
نجد احدا يشك في ان هذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا البنا لا بد له من بان بل يعلم هذا
ضرورة وان كان العلم بان كل حادث لا بد له من محدث فاعل قد اعتقده طوايف من النظار
وفطريا حتى اقاموا عليه دليلا اما بقياس الشمول واما بقياس التمثيل فالاول قول
من يقول كل محدث لا بد له من محدث والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر الى محدث
قياسا على البنا والكتابة ثم القايلون بان كل محدث لا بد له من محدث منهم من يثبت هذا
بالاستدلال على ان الحادث مختص والتخصص لا بد له من مخصص ثم من الناس من يثبت
هذا بان المخصوص ممكن والممكن لا بد له من مرجح لوجوده ثم من الناس من يثبت هذا بان نسبة
الممكن الى الوجود والعدم سوا فلا بد من ترجيح احد الطرفين الجانبين وكثير من الناس من يجعل المقدمة
الاولى في هذه القضايا ضرورية بل يجعلها ابين من الثانية التي استدل بها عليها وهذا
الاضطراب انما يقع في القضايا الكلية العامة واما كون هذا البنا لا بد له من بان
وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا الثوب المخيط لا بد له من خياط وهذه الاثار
التي في الارض من اثار الاقدام لا بد لها من موثر وهذه الضربة لا بد لها من ضارب وهذه
الصناعة لا بد لها من صانع وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم وهذا الضرب
والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن فهذه القضايا المعينة الجزوية لا يشك
فيها احد من العقلا ولا يفتقر في العلم بها الى دليل وان كان ذكر نظايرها حجة لها وذكر
القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثابتة فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول
لكن هي في نفسها معلومة للعقلا بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الانسان
احوال نفسه المعينة فانه يعلم انه لم يحدث نفسه وان لم يستحضر ان كل حادث لا يحدث
نفسه ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على انهم متى شاهدوا شيا من الحوادث المتجددة كالرعد
والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه لانهم يعلمون ان ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث
احدثه وان كانوا يعلمون هذا في ساير المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مالوفا لهم
بخلاف المتجدد الغريب والافعامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرايب المتجددة قد شهدوا
ايات الله المعتادة ما هو اعظم منه ولو لم يكن الا خلق الانسان فانه من اعظم الايات اذ ابتدى

الوجود ما هو حي بنفسه والحي بنفسه لا يكون الا واجبا قديما بنفسه
فان ذاته اذا كانت مستلزمة لحيوته بحيث لا تكون حياته حاصلة
له من غيره فان يكون ذاته واجبة بنفسها لا تكون حاصلة بغيرها اولى
والاحرى فان الحيوة قايمة في الموصوف الحي جميعا فاذا كانت الحيوة قديمة
ازلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها فالحي الموصوف بها ان يكون حيا
قديما ازليا واجبا بنفسه اولى واحرى والتسلسل الذي يسمى
التسلسل في العلل والمعلولات والاثر والموثر والفاعل
والمفعول والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلا وبصريح
المعقول بل هو ممتنع في بديهة العقل بعد التصور وهو الذي
امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه في قوله صلى الله عليه وسلم ياتي
الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا فيقول الله فيقول
من خلق الله فاذا وجد ذلك احدكم فليستعذ بالله ولينته فامر
بالاستعاذة منه لينقطع عنه تلك الوسواس الفاسدة التي يلقيها
الشيطان بغير اختيار ويوذيه بها حتى قد يتمنى الموت او حتى
يختار ان يحترق ولا يجدها وهي الوسوسة التي سال عنها الصحابة
فقالوا يا رسول الله انا نجد في انفسنا ما لان يحترق احدنا حتى يصير حممة احب اليه من ان يتكلم به فقال او قد وجدتموه قالوا نعم قال ذلك صريح الايمان

ذلك فالاية والعلامة والدلالة على الشيء يجب ان يكون ثبوتها مستلزما لثبوت المدلول التي هي اية
له وعلامة عليه ولا يفتقر في كونها اية وعلامة ودلالة الى ان تندرج تحت قضية كلية سوا
كان المدلول عليه قد عرفت عينه او لم تعرف عينه بل عرف على وجه مطلق مجمل فالاول مثل
ان يقال علامة دار فلان ان على بابها كذا او على عتبتها كذا او علامة فلان انه كذا وكذا
فاذا رايت تلك العلامة عرف ذلك المعين والثاني ان يقال علامة من يكون اميرا او قاضيا
ان تكون هيئته كذا وكذا فاذا راى تلك الهيئة علم ان هناك اميرا او قاضيا وان لم يعينه واذا كان
كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه وكل منها يدل على ان له محدثا
بنفسه ولا يحتاج ان يقترن بذلك ان كل محدث فله محدث كما قدمناه ان العلم بافراد هذه القضية
لا يجب ان يتوقف على كليتها بل قد يكون اظهر واسبق على الحدث المعين ولهذا كان ما يشهده
الناس من الحوادث ايات دالة على الفاعل المحدث بنفسها من غير ان يجب ان يقترن بها
قضية كلية ان كل محدث فله محدث وايضا داله على الخالق سبحانه من حيث يعلم انه لا اله
الا هو فانه كما يستدل على ان المحدثات لا بد لها من محدث قادر عليم مريد حكيم فالفعل يستلزم
القدرة والاحكام يستلزم العلم والتخصيص يستلزم الارادة وحسن العاقبة يستلزم
الحكمة فكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الاخر وكل حادث كما دل على عين الخالق فكذلك
الاخر يدل عليه فلهذا كانت المخلوقات ايات عليه وسماها الله ايات والايات لا
تفتقر في كونها ايات الى قياس كلي لا قياس تمثيل ولا قياس شمول وان كان القياس شاهدا
لها ودالا وموبدا لمقتضاها لكن علم القلوب بمقتضى الايات والعلامات لا يجب ان يقف على
هذا القياس بل يعلم موجبه ومقتضاه وان لم يخطر لها ان كل ممكن فانه يتوقف لانه لا
يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح ومن هنا يتبين لك ما تنازع فيه طايفة من النظار
وهو ان علة الافتقار الى الصانع هل هو الحدوث والامكان لا يحتاج اليه وذلك ان كل
مخلوق بنفسه وذاته مفتقر الى الخالق وهذا الافتقار وصف له لازم ومعنى هذا ان حقيقته
لا تكون موجودة الا بالخالق الذي يخلقه فان شهدت حقيقته في الخارج علم انه لا بد لها من فاعل وان
وان تصورت في العقل علم انها لا توجد في الخارج الا بفاعل ولو قدر انها تتصور تصورا مطلقا
علم انها لا توجد الا بفاعل فهي في نفسها لا توجد الا بفاعل وهذا يعلم بنفس تصورها وان لم
يستشعر القلب كونها حادثة وممكنة وان كان كل من الامكان والحدوث دليلا ايضا على هذا

الافتقار

الافتقار لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم وقد علم انها لا توجد الا بفاعل
والامكان يستلزم انها لا تكون الا بموجد وذلك يستلزم اذا وجدت ان تكون بموجد
وهي من حيث هي هي وان لم تندرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار الى الفاعل اي لا
تكون موجودة الا بفاعل ولا تبقى الا بالفاعل المبقي المديم فهي مفتقرة اليه في حدوثها وبقايها
سوا قيل ان بقاها وصف زايد عليها او لم يقل ولهذا يعلم العقل بالضرورة ان هذا
الحادث لا يبقى الا بسبب يبقيه كما انه يعلم انه لم يحدث الا بسبب يحدثه ولو بنى الانسان
سقفا ولم يدع شيا يمسكه لقال له الناس هذا لا يدوم ولا يبقى وكذلك اذا خاط الثوب
بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة قالوا له هذا لا يبقى البقا المطلوب فهم يعلمون
بفطرتهم افتقار الامور المفتقرة الى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها الى ما يحدثها ويديمها
وما يذكر من الامثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر الى الصانع في
حدوثها وبقايها انما هو للتنبيه على ما في الفطرة كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة
عن بعض اهل العلم انه قال لطايفة من الملاحدة ما الدلالة على وجود الصانع فقال
لهم دعوني فخاطري مشغول بامر غريب قالوا وما هو قال بلغني ان في دجلة سفينة عظيمة
مملوة من اصناف الامتعة وهي ذاهبة وراجعة من غير احد يحركها ولا يقوم عليها فقالوا له
امجنون انت قال وما ذاك قالوا هذا لا يصدقه عاقل فقال فكيف صدقت عقولكم ان هذا
العالم بما فيه من الانواع والاصناف والحوادث العجيبة وهذا الفلك الدوار السيار يجري
ويحدث هذه الحوادث بغير محدث وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك فرجعوا على انفسهم بالملام
وهذا اذا قيل في هذه السفينة اثبتت نفسها في الساحل بغير موقف اوقفها ولا رابط ربطها
كذبت العقول بذلك فكذا اذا قيل ان الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ولا ممسك يمسكها
ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا فالاول كثير واما الثاني ففي مثل قوله ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولين زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا وقوله
سبحانه ومن اياته ان تقوم السما والارض بامره وقوله رفع السموات بغير عمد ترونها
وهذا الابقا يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات كما قال سبحانه الله الذي خلقكم ثم
رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركايكم من يفعل من ذلكم من شي سبحانه وتعالى عما يشركون
وهذا الذي ذكرناه من ان نفس الاعيان الحدثة كالانسان يستلزم وجود الصانع الخالق وان

علم الانسان بانه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته من غير احتياج الى قضية كلية تقرر بهذا وهذا معنى ما ينكره كثير من الناس مثل قول الشهرستاني اما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست اراها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا كان العالم في الازل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحصل العالم بشكله الذي تراه عليه قال ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو يعترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعليل فما عدت هذه المسئلة من النظريات التي يقام عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكيم افي الله شك ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرا فلا شك انهم يلوذون اليها في حال الضرا دعوا الله مخلصين له الدين واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه قال ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاعلم انه لا اله الا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ذلكم بانه اذا دعي الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكرت ربك في القران وحده ولوا على ادبارهم نفورا قال وقد سلك المتكلمون طريقا في اثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوائل طريقا اخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان ويدعي كل واحد جهة الاستدلال ضرورة وبديهة وانا اقول ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات يرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه في الشدائد والمهمات فان احتياج نفسه اوضح من احتياج الممكن الخارج الى الواجب والحادث الى المحدث وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج امن يجيب المضطر اذا دعاه امن ينجيكم في ظلمات البر والبحر امن يرزقكم من السما والارض امن يبدا الخلق ثم يعيده وعن هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله العباد على

معرفته

معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها قلت لفظ الحديث في الصحيح يقول الله خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا قال فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغنا ونفي الحاجة والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فانهم الباقون على اصل الفطرة وما كان له عليهم من سلطان فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ومن رجع الى الله قربت مسافته حيث يرجع الى نفسه ادنى رجوع فعرف احتياجه اليه في تكوينه وبقايه وتقلبه في احواله وانحايه ثم استبصر في ايات الافاق الى ايات الانفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه الى اخره قلت المقصود هنا التنبيه على ان حاجة المعين لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي وايضا فالحاجة التي تقترن مع العلم بها ذوق الحاجة هي اعظم وقعا في النفس من العلم الذي يقترن به ذوق ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه وينفعها ويضرها هو اشيخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج اليه ولا تكرهه ولا تحبه ولهذا كان اكثر الناس على ان الاقرار بالصانع ضروري فطري وذلك ان اضطرار النفوس الى ذلك اعظم من اضطرارها الى ما لا تتعلق به حاجتها الا ترى ان الناس يعرفون من احوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم كولاة امورهم ومماليكهم واصدقايهم واعدايهم ما لا يعلمونه من احوال من لا يرجونه ولا يخافونه ولا شي احوج الى شي من المخلوق الى خالقه فهم يحتاجون اليه من جهة ربوبيته اذ كان هو الذي خلقهم وهو الذي ياتيهم بالمنافع ويدفع عنهم المضار وكلما يحصل من احد فانما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره وهذه الحاجة التي يجدون عموم اليه حال اضطرارهم كما يخاطبهم بذلك في كتابه وهم يحتاجون اليه من جهة الوهيته فانه لا صلاح لهم الا بان يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ولا يجعلون له اندادا يحبونهم كحب الله بل يكون ما يحبونه سواه كانبيايه وصالحي عباده انما يحبونهم لاجله كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما ومن كان يحب المرء لا يحبه الا لله ومن كان يكره ان يرجع الى الكفر بعد اذ انقذه الله منه كما يكره ان يلقى في النار ومعلوم ان السوال

والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور
فالمسئول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم الذي تعترف النفوس بالحاجة اليه والافتقار
الذي تواضع كل شيء لعظمته واستسلم كل شيء لقدرته وذل كل شيء لعزته فاذا كانت
هذه الامور مما تحتاج النفوس اليها ولا بد لها منه بل هي ضرورية فيما كان شرطها وهو الاعتراف
بالصانع والاقرار به اولى ان يكون ضروريا في النفوس وقول النبي صلى الله عليه وسلم في
الحديث الصحيح كل مولود يولد على الفطرة وقوله فيما يروي عن ربه عز وجل خلقت
عبادي حنفاء ونحو ذلك لا يتضمن مجرد الاقرار بالصانع فقط بل اقرارا يتبعه عبودية لله بالحب
والتعظيم واخلاص الدين له وهذا هو الحنيفية واصل الايمان قول القلب وعمله اي علمه بالخالق
وعبوديته للخالق والقلب مفطور على هذا وهذا واذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة
بما عرض له من المرض اما بجهله واما بظلمه فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلما وعلوا
لم يمنع ان يكون الخلق ولدوا على الفطرة وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر
ان المعرفة ضرورية والعلم الذي يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة كما في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ما تحبه القلوب مع العلم والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به
فلهذا قد يسمى من كان علمه بالله حبا لله وانابة اليه عارفا بخلاف العالم الخالي عن حب القلب
وتألهه فانهم لا يسمونه عارفا ومن المعلوم ان وجود الله وخشيته والرغبة اليه وتألهه
في القلب فرع وجود الاقرار به وهذا الثاني مستلزم للاول فاذا كان هذا يكون ضروريا
في القلب فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له اولى ان يكون ضروريا فان ثبوت الملزوم لا
يكون الا مع ثبوت اللازم فصل وما اسلكه من الطريق بقطع الدور والتسلسل
فهو طريق صحيح ايضا لكنه طريق طويل مشق لا حاجة اليه ولهذا لم يسلكه احد من النظار
المتقدمين من اهل الكلام المحدث فضلا عن السلف والائمة فشيوخ المعتزلة والاشعرية
والكرامية وغيرهم من اصناف اهل الكلام اثبتوا الصانع بطريق الحدوث والامكان
وما يتعلق بذلك من غير احتياج الى بناء ذلك على ابطال الدور والتسلسل كما هو مذكور
في كتبهم فلا يوجد اثبات الصانع على قطع الدور والتسلسل في كلام مثل ابي علي وابي
هاشم وعبد الجبار بن احمد وابي الحسين البصري وغيرهم ولا في كلام مثل ابي الحسن الاشعري
والقاضي ابي بكر بن فورك وابي اسحق الاسفرايني وابي المعالي الجويني وامثالهم ولا في كلام محمد بن

كرام

مفتقر الى الخالق فهذا خطا بل نفس المخلوقات مفتقرة الى الخالق بذاتها واحتياجها الى المؤثر امر ذاتي لها لا تحتاج الى علة فانه ليس
كل حكم ثبت للذات يحتاج الى علة اذ ذلك يفضي الى تسلسل العلل وهو باطل باتفاق العقلا بل من الاحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن
ان يكون مفارقا للذوات ولا تفتقر الى علة وكون كل ما سوى الله فقيرا اليه محتاجا اليه دايما هو من هذا الباب فالفقر والاحتياج
امر لازم ذاتي لكل ما سوى الله كما ان الغنى والصمدية امر لازم لذات الله فيمتنع ان يكون سبحانه فقيرا ويمتنع ان يكون الا غنيا عن كل
ما سواه ويمتنع فيما سواه ان يكون غنيا عنه بوجه من الوجوه ويجب في كل ما سواه ان يكون فقيرا محتاجا اليه دايما في كل وقت وهنا
نشا النزاع في المسالة الثانية وهو ان المحدث المخلوق هل افتقاره الى الخالق المحدث وقت الاحداث فقط او هو دايما مفتقر اليه
على قولين للنظار وكثير من اهل الكلام المحدث المتلقى عن جهم وابي الهذيل ومن اتباعهما من المعتزلة وغيرهم يقولون انه لا يفتقر اليه الا
في حال الاحداث لا في حال البقا وهذا القول في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون افتقار الممكن الى الواجب لا يستلزم حدوثه
بل افتقاره اليه في حال بقايه دايما ازلا وابدا فمنعوا ان زعموا وجود الفعل بلا حدوث شي واوليك زعموا ان المخلوق لا يفتقر الى الخالق
دايما وكلا القولين باطل كما قد بسط في موضعه والمقصود هنا ان كثيرا مما يجعلونه مقدمات في ادلة اثبات الصانع وان
كان حقا فانه لا يحتاج اليه عامة الفطر السليمة وان كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به والكلام على ابطال الدور والتسلسل هو
من هذا الباب وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح ايضا واجماع ذلك ان الدور نوعان والتسلسل
نوعان اما الدور فقد يراد به انه لا يوجد هذا الا مع هذا ولا هذا الا مع هذا ويسمى هذا الدور المعي الاقتراني ويراد به انه لا يوجد
هذا الا بعد هذا ولا هذا الا بعد هذا ونحو ذلك وهو الدور البعدي فالاول ممكن كالامور المتضايفة مثل البنوة والابوة وكالمعلولين
لعلة واحدة وسائر الامور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها الا مع الاخر كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر
الشروط ونحو ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط واما الثاني فممتنع فانه اذا كان هذا لا يوجد الا بعد ذاك وذاك لا يوجد الا
بعد هذا لزم ان يكون موجودا قبل هذا وهذا قبل ذاك فيكون كل من هذا وذاك موجودا قبل ان يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم
غير مرة وذاك كله ممتنع ومن هذا الباب ان يكون هذا فاعلا لهذا او علة فاعلة او علة غائية ونحو ذلك لان الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع
ان يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها وكذلك العلة الغائية
التي يوجدها الفاعل هي معلولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها فاذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها فهذا النحو
من الدور المستلزم تقدم الشي على نفسه او على المتقدم على نفسه وكونه فاعلا لنفسه او لفاعل نفسه او المفعول مفعول نفسه او معلولا علة لنفسه او لعلة

او المعلول معلول نفسه او معلولا مفعولا لنفسه او لمعلول نفسه ومفعول نفسه كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ولهذا اتفق العقلا على امتناع ذلك واما
التسلسل في الاثار والشروط ونحو ذلك ففيه قولان معروفان لاصناف الناس واما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك فهذا ممتنع بلا
ريب فاذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنا مفتقرا الى فاعل غيره فذلك الغير ان كان هو الغير الفاعل له لزم كون كل منهما فاعلا للاخر وهذا
من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلا وان كان ذلك الغير غيرا اخر لزم فاعلين ومفعولين لا الى غير غاية فان شيت قلت لزم
كل منهم موثر في الاخر الى غير غاية وان شيت قلت لزم علل كل منها معلول للاخر الى غير غاية وكل من هو ممكن الوجود مفتقر الى غيره لا يوجد
بنفسه فهنا سوالان احدها قول القايل لم لا يجوز ان يكون المجموع واجبا بنفسه وان كان كل فرد من افراده ممكنا بنفسه وقد اجيب عن هذا بانه يستلزم
ثبوت واجب الوجود مع انه باطل ايضا لان المجموع هو الاجزا المجتمعة مع الهيية الاجتماعية وكل من الاجزا ممكن بنفسه والهيية الاجتماعية عرض من
الاعراض الذي لا يقوم بنفسه فهو ايضا ممكن لنفسه بطريق الاولى فكل من الاجزا ومن الهيية الاجتماعية ممكن لنفسه فامتنع ان يكون هناك ما يقدر واجبا
بنفسه وايضا فان ما توصف به الافراد قد يوصف به المجموع وقد لا يوصف فان كان الاتصاف به الافراد لكونه لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع وجب
اتصاف المجموع به بخلاف ما اذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف في الافراد ومعلوم ان كل واحد واحد اذا لم يكن موجودا الا بغيره وهو فقير محتاج
فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناها الا ان يكون في بعضها معاونة للاخر كالضعيفين اذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة
لان كلا منهما مستغن عن غيره من وجه محتاج اليه من وجه فيمتنع ان يحصل لها بالاجتماع قوة او معونة من احدهما للاخر اذ التقدير ان كلا منها ليس
له شي من الاخر وهذا هو الدور القبلي دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغايية فلا يحصل لاحدهما من الاخر شي والتقدير انه ليس له من نفسه شي
فلا يحصل بالاجتماع وجود اصلا يبين هذا ان كل جز فهو مفتقر من كل وجه الى غيره والمجموع ايضا مفتقر من كل وجه الى الافراد فانه اي فرد من الافراد
قدر عدمه لزم عدم المجموع فليس في المجموع وجود يعطيه للافراد ولا لشي من الافراد وجود يعطيه للمجموع او لغيره من الافراد وهذا بخلاف ما اذا
اجتمعت احاد العشرة فان كونها عشرة لا يحصل لافرادها فان كل فرد ليس وجوده مستفادا من اجتماع العشرة بل ما لم يكن كل من الافراد وجوده
من العشرة ولا من غيره من الافراد امكن وجوده بنفسه وامكن ان يكون شرطا في وجود الفرد الاخر وان يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة يحصل
لعدد فرد فتبين ان مجموع الممكنات لا يكون الا ممكنا وقد بسط هذا في غير هذا الموضع والسوال الثاني سوال الامدي وهو قوله انما المانع من كون الجملة
ممكنة الوجود ويكون ترجحها باحادها وترجح كل واحد بالاخر الى غير نهاية فيقال عن هذا اجوبة احدها انه اذا كان
كل من الجملة ممكنا بنفسه لا يوجد الا بغيره فكل من الاحاد ليس وجوده بنفسه والجملة ليس وجودها بنفسها فليس هناك شي وجوده بنفسه وكل ما
ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده الا بغيره فتعين ان يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ولا شي من الممكنات وما ليس كذلك فهو موجود
بنفسه وهو الواجب بنفسه ضرورة واما قوله ترجح كل واحد بالاخر اي يكون كل من الممكنات وجوده بممكن اخر على سبيل التسلسل فيقال له نفس طبيعة الامكان

140/2

شاملة لجميع الآحاد وهي مشتركة فيها فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجا عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ونفس طبيعة الإمكان
توجب الافتقار إلى الغير فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه للزم استغناء طبيعة الإمكان عن الغير فيكون ما هو جمع بين النقيضين بين
ذلك أنه مهما قدر الممكنات التي ليست متناهية فإنه ليس واحد منها موجودا بنفسه بل هو مفتقر إلى مبدعه وبفعله فالثاني مما شارك
للأول في هذه الصفة من كل وجه فليس لشيء منها وجود من نفسه والجملة فلا يكون هناك موجود أصلا بل إذا قال القائل هذا موجود بآخر
والآخر بآخر إلى غير نهاية أو هذا أبدعه آخر والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية كان حقيقة الكلام أنه يقدر معدومات لا نهاية لها فإن قدر
فاعلا إذا لم يكن موجودا بنفسه لم يكن له من نفسه إلا العدم وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس
لشيء منها من نفسه إلا العدم ~~فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء~~ والمجموع من نفسه إلا العدم وليس هناك إلا الأفراد والمجموع فكل
من ذلك ليس منه إلا العدم فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم وأفراد متسلسلة ليس من شيء منها إلا العدم وما كان كذلك امتنع أن
يكون منه وجود فإن ما لا يكون منه إلا العدم والأمر مجموعه والأمر أفراده يمتنع أن يكون منه وجود فإذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود
له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم والوجود موجود محسوس فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه وليس وجوده من غيره وهو المطلوب
الجواب الثاني أن يقال الموجود الذي ليس وجوده من نفسه يمتنع أن يكون وجود غيره منه فإن وجود نفسه بنفسه واستغناءه بنفسه
بنفسه وقيامه بنفسه بنفسه أولى من وجود غيره بوجوده واستغناء غيره به وقيام غيره به فإذا قدر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه
امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريق الأولى فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية وهذا
مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه سواء قيل إن المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب أو قيل إنها مؤثرة فيها
بالأسباب التي خلقها أو قيل إن بعضها مؤثر في بعض بالإيجاب والإبداع أو التوليد والفعل أو غير ذلك مما قيل فإن كل من قال قولا
من هذه الأقوال لا بد أن يجعل المؤثر وجودا من موجود بنفسه لا يمكن أحدا أن يقول كل منها مؤثر وليس له من نفسه إلا العدم وليس
هناك مؤثر له من نفسه وجود فإنه يعلم بصريح العقل أنه إذا قدر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه لم يكن لها تأثير
من نفسه ولا بنفسه فإن ما لا يكون موجودا بنفسه ومن نفسه بأولى أن لا يكون مؤثرا في وجود غيره بنفسه ومن نفسه فإذا لم يكن هناك
ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه كان كل منها معدوما وما بنفسه معدوم التأثير بنفسه فيكون
قد قدرنا أمورا متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ولا تأثير له بنفسه وليس هناك مغاير لها يكون موجودا مؤثرا فيها فليس هناك وجود
ولا تأثير قطعا وإذا قال القائل كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذي لا يوجد بنفسه كان صريح العقل يقول له فما لا
يكون موجودا بنفسه لا يكون مؤثرا بنفسه فكيف تجعله مؤثرا في غيره ولا حقيقة له فإن قال بل حقيقته توجد بذلك الغير قيل له ليس هناك غير

تحقق به فإن الغير الذي قدرته هو أيضا لا وجود له ولا تأثير أصلا إلا بما يفيده من غير آخر ليس له وجود ولا تأثير ونكتة
هذا الجواب أن يقدر العقل ما لا يوجد بنفسه بعد ولا تحقق له وجود بغيره كونه مؤثرا مبدعا للغير من أعظم الأمور بطلانا
وفسادا فإن إبداعه للغير لا يكون إلا بعد وجوده وهو مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس وجودا فكل ما قدر هي معدومات
يوضح هذا الجواب الثالث وهو أن يقول قول القائل الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا والمعدوم الذي
لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم وإذا قال القائل الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح فمعناه بين ظاهر في
جانب الإثبات فإنه لا يكون موجودا إلا بمقتض لوجوده إذ كان ليس له من نفسه وجود وأما في النفي فمن الناس من يقول علة
عدمه عدم علة وجوده ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة وهذا قول ابن سينا وأتباعه والتحقيق الذي عليه جمهور النظار
المسلمين وغيرهم أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوما فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى
فاعل ولا علة ولكن عدم علته مستلزم لعدمه ودليل على عدمه فإذا أريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه فهو صحيح وإن
أريد بعلة عدمه تحقق العدم الذي يفتقر في تحققه إلى علة موجبة له فليس كذلك فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة فقول
القائل الممكن لا يوجد إلا بمرجح بمنزلة قوله لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بغيره ولا يحتاج أن يقول ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره فإن
ما لا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود وإذا قلت له من نفسه العدم فمعناه أني إن أردت أن حقيقته مستلزمة
للعدم لا يقبل الوجود فليس كذلك بل هي قابلة للوجود والعدم وإن أردت أن حقيقته لا تقتضي الوجود بل ليس لها من نفسها غير
العدم أو وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها فهذا صحيح فالفرق بين كونه ليس له من نفسه إلا العدم وبين كون نفسه
مستلزمة للعدم فرق بين مع أن قولنا له من نفسه وليس له من نفسه لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم أو هي مستلزمة
للعدم فإن هذا تخيله من يقول المعدوم شيء ثابت في الخارج أو يقول الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج وهذا كله
خيال باطل كما قد بسط في موضعه ولكن الماهية والشيء قد يقدر في الذهن قبل وجوده في الخارج وبعد ذلك فما في الأذهان مغاير لما
في الأعيان وإذا قلنا هذا الممكن يقبل الوجود والعدم أو نفسه أو حقيقته لا يقتضي الوجود ولا يستلزم العدم فنعني به أن ما نتصوره العقل

كرام ومحمد بن الهيصم وامثالهما ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طريقهم مثل كلام
ابي الحسن التميمي والقاضي ابي يعلى وابي الوفا بن عقيل وابي الحسن ابن الزاغوني وامثالهم على ابطال
الدور والتسلسل وكذلك غير هولا من اصحاب مالك والشافعي واحمد لا اعلم احدا من متكلمي
طوايف المسلمين جعل اثبات الصانع موقوفا على ابطال الدور والتسلسل وان كان هولا يبطلون ما
يبطلونه من الدور والتسلسل فالمقصود انهم لم يجعلوا اثبات الصانع متوقفا عليه بل
من يذكر منهم ابطال التسلسل يذكره في مسايل الصفات والافعال فان هذا فيه نزاع مشهور
واما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة والعلل الغايية فانهم مع اتفاقهم على بطلانه
لا يحتاجون اليه في اثبات الصانع واما التسلسل في الاثار والشروط فهذا احتاج
اليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات كالكلابية واكثر المعتزلة
والكرامية ومن وافق هولا ومن اعظم من رايته نفى التسلسل في اثبات واجب الوجود هو ابن
سينا وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط ثم اتبعه من سلك طريقه كالسهروردي
المقتول وامثاله والرازي والامدي وغيرهم لكن هولا زادوا عليه احتياج الطريقة
الى نفي الدور ايضا والدور القبلي مما اتفق العقلا على نفيه ولوضوح انتفايه لم يحتج المتقدمون
والجمهور الى ذكر ذلك لان المستدل بدليل ليس عليه ان يذكر كل ما يخطر بقلوب الجهال من
الاحتمالات وينفيه فان هذا لا نهاية له فانما عليه ان ينفي من الاحتمالات ما يسنح ولا ريب
ان انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الاحوال ولعل هذا هو السبب في بعض الناس يذكر
في الادلة من الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره الى ذلك ولكن هذا لا ضابط له كما ان
الاسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن ان يوردها بعض الناس على الادلة لا نهاية لها فان
هذا من باب الخواطر الفاسدة وهذا لا يحصيه الا الله عز وجل لكن اذا وقع مثل ذلك لناظر
او مناظر فان الله ييسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك فان هداية الله خلقه وارشادهم هو
بحسب حاجتهم الى ذلك وبحسب قبولهم الهدى وطلبهم له قصدا وعملا ولهذا لما شرح الرازي
طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وقال انه لم يذكر فيها الدور وذكر ما ذكره في ابطال
الدور ثم قال والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل ابن سينا انما تركه
لذلك والطريقة التي سلكها ابن سينا في اثبات واجب الوجود ليست هي طريقة ايمة الفلاسفة
القدما كارسطو وامثاله وهي عند التحقيق لا تفيد الا اثبات مجود واجب وجود واما كونه

مغاير للافلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد كما قد بينا فساده في غير
هذا الموضع ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الامر الى انكار وجود واجب
مغاير لوجود الممكنات كما يقوله اهل الوحدة القايلون بوحدة الوجود من متاخري
متصوفة هولاء الفلاسفة كابن عربي وابن سبعين وامثالهما والقول بوحدة الوجود قول
حكاه ارسطو واتباعه عن طايفة من الفلاسفة وابطلوه والقايلون بوحدة الوجود حقيقة
قولهم قول الملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون ما ثم موجود الا هذا العالم المشهود وهو
واجب بنفسه وهو القول الذي اظهره فرعون لكن هولاء ينازعون اوليك في الاسم فاوليك
يسمون هذا الموجود باسما الله وهولاء لا يسمونه باسما الله واوليك يحسبون ان الاله الذي اخبرت
عنه الرسل هو هذا الوجود واوليك لا يقولون هذا واوليك لهم توجه الى الوجود المطلق
واوليك ليس لهم توجه اليه ثم ان الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة
الكبرى في اثبات الصانع كما ذكر ذلك في رسالة اثبات واجب الوجود ونهاية العقول وغير
ذلك من كتبه وهذا مما لم يسلكه احد من ايمة النظر المعروفين من اهل الاسلام بل لم يكن في
هولاء من سلك هذه الطريقة في اثبات الصانع فضلا عن ان يجعلها هي العمدة ويجعل مبناها على نفي
التسلسل وقد رايت من اهل عصرنا من يصنف في اصول الدين ويجعل عمدة جميع الدين على هذه المقدمة
تبعا لهولاء لكنه لا يذكر دليلا اصلا بل يجعله عمدته في نفي النهاية امتناع وجود ما لا يتناهى
من غير حجة اصلا ولا يفرق بين النوعين ويرتب على ذلك جميع اصول الدين ثم هذا المصنف من
يدخل مع اهل وحدة الوجود المدعون للتحقيق والعرفان ويعتقد صحة عقيدة ابن الفارض لكونه
قراها على القونوي واعان على شرحها لمن شرحها وهم مع هذا يدعون انهم اعظم العالم توحيدا
وتحقيقا ومعرفة فلينظر العاقل ما هو الرب الذي اثبته هولاء وما هو الطريق لهم الى اثباته وتناقضهم
فيه فان القايلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحا او لزوما مستلزما للتسلسل ودليله
الذي اثبت به واجب الوجود وعمدته نفي كل ما يسمى تسلسلا وايضا ففي ما صنفه من اصول
الدين يذكر حدوث العالم موافقة للمتكلمين ومع هولاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه
موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وامثالهم واذا كان ما
ذكره ابن سينا في اثبات واجب الوجود صحيحا في نفسه وان كان لا حاجة اليه لا يحصل المقصود من
اثبات الصانع وكان الرازي ونحوه يزعمون ان هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في اثبات واجب

الوجود الصانع وهي الطريقة التي سلكها الآمدي مع انه اعترض عليها باعتراض ذكر انه
لا جواب له عنه فنحن نذكرها على وجهها قال ابن سينا اشارة كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان
وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال هو ممتنع
بذاته بعدما فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا
او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي
له من ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشي الذي لا يجب ولا يمتنع
وكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
ثم نبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من الاحاد المتسلسلة
ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا
تبيينا شرح كل جملة واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك
لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب
باحادها واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة
والكل شي واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي
بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا ولان
علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي اشارة كل علة جملة
هي غير شي من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها
فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي علة لبعض الاحاد دون بعض ولم
يكن علة للجملة على الاطلاق كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير
معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت
الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرف وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو
طرف ونهاية وكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته قلت مضمون هذا الكلام

ان الوجود اما واجب بنفسه واما ممكن لا يوجد الا بغيره كما قرر ذلك في الاشارتين
لكن قد يقال ان في الكلام تكريرًا لا يحتاج اليه واذا كان الممكن لا يوجد الا بغيره فهو معلول
معلول ويمتنع تسلسل المعلولات لان كل واحد من تلك الآحاد ممكن والجملة متعلقة
بتلك الممكنات فتكون ممكنة غير واجبة ايضا فيجب بغيرها وما كان غير جملة الممكنات
وآحادها فهو واجب فهذا معنى قوله اما التسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من
آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها
لكن قوله اما ان يتسلسل يحتاج ان يقال واما ان لا يتسلسل فيقال انه حذف ذلك
اختصارًا اذ كان هو مفهومه في المعنى وان لم تتسلسل الممكنات انتهت الى واجب الوجود وهو
المطلوب ولو قيل بدل هذا اللفظ ان تسلسل ذلك كان هو العبارة المطلوبة ثم ذكر
شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي بعد ان ذكره مجملا فقال اذا تسلسلت الممكنات
وكل منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها لانه اما ان يكون لها علة واما ان لا
يكون واذا كان لها علة فالعلة اما المجموع واما بعضه واما خارج عنه والاقسام ممتنعة
الا الاخير اما الاول وهو ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة فهذا لا يتاتى لانها
انما تجب بآحادها وما وجب بآحاده كان معلولا لا واجبا بغيره وهذا يقرره بعضهم كالرازي
بوجهين احدهما ان الجملة مركبة من الآحاد وآحادها غيرها وما افتقر الى غيره لم يكن واجبا
بنفسه وهو تقرير ضعيف لانه لو قدر كل واحد من الاجزاء واجب بنفسه لم يمتنع ان تكون
الجملة واجبة بنفسها فان مجموع الامور الواجبة بنفسها لا يمتنع ان تكون غير محتاجة الى
خارجة عنها وهذا هو المراد بكونه واجبا بنفسه لكن هذا من جنس حججهم على نفي الصفات
بنفي التركيب وهي حجة داحضة الوجه الثاني ان كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب
والجملة لا تحصل الا بها فما لا يحصل الا بالممكن اولى ان يكون ممكنا وهذا التقرير خير من
ذاك وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في تلويحاته وهو احد الوجهين اللذين
ذكرهما الرازي وهو احد وجهي الآمدي ايضا قال السهروردي لما كان كل واحد من الممكنات
يحتاج الى العلة فجميعها محتاج لانه معلول الآحاد الممكنة فيفتقر الى علة خارجة عنه وهي
غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة كانت من الجملة فتكون واجبة الوجود وقد قررها الآمدي
بوجه ثالث وهو انها ان كانت الجملة واجبة بذاتها فهو غير المطلوب قال الجملة اما ان تكون

واجبة

واجبة لذاتها واما ان تكون ممكنة لا جائز ان تكون واجبة والا لما كانت آحادها ممكنة
وقد قيل انها ممكنة قال ثم وان كانت واجبة فهو مع استحالته غير المطلوب وهذا
الوجه الثاني الذي ذكره هو ليس يحصل المقصود لانه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه
خارج عن جملة الممكنات وقد اورد بعضهم على هذا سؤالا فقال اذا كانت الآحاد
ممكنة ومعناه افتقار كل واحد الى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من
من اطلاق الوجوب وعدم الامكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عنها وان
كانت ابعاضها مما يفتقر بعضها الى البعض قال الآمدي وهذا ساقط لانه اذا كانت
الجملة غير ممكنة كانت واجبة بذاتها وهي مجموع الآحاد وكل واحد من الآحاد ممكن
فالجملة ايضا ممكنة بذاتها والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته وهذا السؤال يحتمل
ثلثة اوجه احدها ان يقال انها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ومعلوم ان الجملة
هي الآحاد واجتماعها فاذا كان ذلك ممكنا كانت الذات ممكنة فيكون السؤال ساقطا كما
قال الآمدي الثاني ان يقال المجموع واجب بآحاده الممكنة ولا يجعل المجموع وحده ممكنا
بل يقال المجموع واجب بالآحاد الممكنة وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول
وحينئذ فيتاتى جوابه بان الاجتماع الذي للممكنات اولى ان يكون ممكنا لكونه عرضا
لها والعرض محتاج الى مواده فاذا كانت ممكنة كان هذا اولى بالامكان [illegible] ذلك الاحتمال
الثالث ان يقال كل واحد من الآحاد يترجح بالآخر والمجموع ممكن ايضا لكنه يترجح بترجح
الآحاد المتعاقبة وهذا السؤال ذكره الآمدي موردا له على هذه الحجة في كتابه المسمى بدقائق
الحقائق قال ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها وترجح
آحادها كل واحد بالآخر الى غير النهاية قال وهذا الحجاج مشكل وربما يكون عند غيري حله
ولقائل ان يقول هذا السؤال هو معنى السؤال الذي قبله وانما الاختلاف بينهما في ان الاول
قال لم لا تكون واجبة بنفسها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عن آحادها بل المجموع واجب
بآحاده الممكنة والثاني قال لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحادها على وجه
التسلسل فكلاهما لم يدع الا وجوبها بالآحاد ولم يدع وجوبها بالذات غير الوجود
بالآحاد ولكن الآمدي وهي هذا السؤال لما اضافه الى غيره بعبارة اخرى واعتبار
ثم انه اعترف بعدم قدرته على حله لما اورده من جهة نفسه بعبارة اخرى واعتبار آخر

ومن اجاب عن الآمدي من الفرق بينما يقول السوال الاول قيل ان المجموع وجب بالاحاد واصل
هذا السوال مبناه على ان المجموع ليس هو كل واحد واحد من الآحاد اذ المجموع مغاير لكل من
الاحاد فقد يقال هو واجب لكل واحد واحد من الاحاد وحينيذ فالمجموع ممكن من جهة
كونه مجموعا واجبا بالآحاد الممكنة لا سيما وهولا الفلاسفة الذين احتجوا بهذا هم
واكثر الناس يقولون لا يجب في كل جملة ان توصف بما توصف به احادها قال
ابن سينا ليس اذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال لكل من
غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان
على الكل كما حمل على كل واحد وكذلك قال السهروردي الحكم على الكل غير الحكم على كل واحد
لا يجوز فان كل ممكن غير الحركة جايز وقوعه دفعة واحدة وليس كذلك الجميع وكل واحد
من الضدين ممكن في محل والكل معا غير ممكن وهذا السوال يجاب عنه باوجه احدها
ان يقال نفس الاجتماع يمنع ان يكون واجبا بنفسه بدون الاجزا فان فساد هذا معلوم بالضرورة
ولم يقله احد كيف والاجتماع عرض يفتقر الى محله فاذا كان محل العرض غير واجب بنفسه
كان العرض المفتقر الى الممكن بنفسه اولى ان يكون ممكنا غير واجب بنفسه وانما يتوهم
وجوبه بالاجزا الممكنة وحينيذ فيكون ذلك الاجتماع ممكنا بنفسه واجبا بالاجزا واذا
كان ممكنا بنفسه نفس اجتماع الآحاد من جملة اجزا المجموع فيقال المجموع هو الاحاد مع
الهيئة الاجتماعية وكل واحد من ذلك ممكن ليس واجبا بنفسه وحينيذ فلا يكون هنا
مجموع منفصل عن جميع الاجزا فلو قيل وجب المجموع بالاحاد لكان قولا بوجوب احد
الجزوين الممكنين بالاجزا وهو وجوب الجز والممكن بنفسه الذي هو الصورة الاجتماعية بسائر
الاجزا التي كل منها ممكن بنفسه واذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول احد الممكنين
بالاجزا غير شي واجب بنفسه ومن المعلوم ان المعلق بالممكن بنفسه اولى ان يكون ممكنا بنفسه
والممكن بنفسه لا يوجد الا بغيره فيلزم ان لا يوجد واحد منهما على هذا التقدير والتقدير
ان الممكنات قد وجدت فثم شي خارج من الممكنات وجدت به الوجه الثاني
ان يقال المجموع الذي هو هيية اجتماعية نسبة واضافة بين احاد الممكنات ليس هو
جوهرا قايما بنفسه فيمتنع ان تكون واجبة بنفسها فان العرض مفتقر الى غيره والنسبة من
اضعف الاعراض وما كان مفتقرا الى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه فالمفتقر

144

الى كل واحد واحد من الممكنات اولى ان لا يكون واجبا بنفسه فاذا كان الاجتماع ممكنا
بنفسه وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شي مما هو ممكن بنفسه الا بغيره
لم يوجد شي من ذلك الا بغيره ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن فان الممكن لا يوجد بنفسه
فلا يوجد به غيره بطريق الاولى وهو معنى قولهم المعلق بالممكن اولى ان يكون ممكنا الوجه
الثالث ان يقال المجموع اما ان يكون مغايرا لكل واحد واحد واما ان لا يكون فان لم يكن
مغايرا بطل هذا السوال ولم يكن هناك مجموع غير الاحاد الممكنة وان كان مغايرا لها فهو
معلول لها ومعلول الممكن اولى ان يكون ممكنا وهذا معنى قول ابن سينا ان الجملة اذا لم
تقتضي علة اصلا كانت واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها يقول
تجب بنفسها وانما وجبت باحادها وما وجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه وايضاح هذا
الكلام على عبارة الآمدي حيث قال هذا اشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله مع انه
يعظم ما يتكلم فيه من الكلام والفلسفة ويقول في خطبة كتابه ابكار الافكار ما يقوله
الفلاسفة من انه كان كمال كل شي وتمامه بحصول كمالاته الممكنة له كان كمال النفس الانسانية
بحصول ما لها من الكمالات وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم
متكثرة والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع لجملتها مع تقاصر الهمم وكثرة القواطع
كان الواجب السعي في تحصيل اكملها والاحاطة بافضلها تقديما لما هو الاهم فالاهم وما
السابقة في معرفته ام ولا يخفى ان اولى ما تتراخى اليه بالبحر ابصار البصاير وتمد نحوه اعناق
الهمم والخواطر ما كان موضوعه اجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات واليه مرجع
العلوم الدينية ومستند النواميس الشرعية وبه صلاح العالم ونظامه وحله وابرامه
والطرق الموصلة اليه يقينيات والمسالك اليه قطعيات وذلك العلم الملقب بعلم الكلام
الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله ومتعلقاته ولما كنا مع ذلك قد
حققنا اصوله ونقحنا فصوله واحطنا بمعانيه واوضحنا مبانيه واظهرنا اغواره وكشفنا
اسراره وفزنا فيه بقصب سبق الاولين وحزنا غايات افكار المتقدمين والمتاخرين
واستخرجنا منه خلاصة الالباب وفصلنا القشر عن اللباب سالني بعض الاصحاب
والفضلا من الطلاب جمع كتاب حاو لمسايل الاصول جامع لابكار افكار العقول وذكر
تمام كلامه فهو مع هذا الكلام ومعاني كلامه من ذكر مباحث اهل الفلسفة والكلام يذكر

مثل هذا السؤال على طريق واجب الوجود الذي لم يذكر طريقًا سواه ولكن من عدل عن الطريق
الصحيحة الجلية القطعية القريبة البينة الى طرق طويلة بعيدة لم يوجد عليه مثل هذا
الانقطاع كما قد نبه العلماء على ذلك غير مرة وذكروا ان الطرق المبتدعة اما ان تكون
مخطرة لطولها ودقتها واما ان تكون فاسدة ولكن من سلك الطريق المخوفة وكانت
طريقًا صحيحة فانه يرجى له الوصول الى المطلوب ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوه وصاروا
يعارضون بعضون طرقهم صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون ان لا معرفة الا من طريقهم او لا
يكون عالمًا كاملًا الا من عرف طريقهم احتيج الى تبيين ما فيها دفعًا لمن يحارب الله ورسوله ويسعى
في الارض فسادًا وبيانًا للطرق النافعة عن طريقهم وبيانًا لان اهل العلم والايمان عالمين
بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك ولكن من كان قادرًا على قطع الطرق فترك ذلك
ايمانًا واحتسابًا وطلبًا للعدل والحق وجعل قوته في الجهاد في اعداء الله ورسوله كان خيرًا ممن
جعل ما اوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض
قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا قيل لهم امنوا كما
امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون واذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم
ويمدهم في طغيانهم يعمهون اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا
مهتدين مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات
لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون او كصيب من السماء فيه رعد وبرق يجعلون اصابعهم في ظلمات
اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين فان الهدى الذي بعث الله به رسوله لما كان
فيه معنى الماء الذي يحصل به الحياة ومعنى النور الذي يحصل به الاشراق ذكر هذين المثلين
كما قال تعالى او من كان ميتًا فاحييناه وجعلنا له نورًا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات
ليس بخارج منها وكما ضرب المثل بهذا وهذا في قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها
فاحتمل السيل زبدًا رابيًا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك
يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك
يضرب الله الامثال وقوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان يضلهم

ضلالا

ضلالا بعيدًا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودًا فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاءوك يحلفون بالله ان اردنا
الا احسانًا وتوفيقًا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في
انفسهم قولًا بليغًا ومن اعظم المصائب ان يصاب الانسان فيما لا سعادة له ولا نجاة
له الا به ويصاب في الطريق الذي يقول انه يعرف ربه ويرد عليه فيه اشكال
لا يحله مع انه من اكبر رؤوس طوائف اهل الكلام والفلسفة بل قد يقال انه لم يكن فيهم في وقته
مثله والمقصود هنا عبارته في الاشكال الذي اورده وهو قوله ما المانع من كون
الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح احادها وترجح احادها كل واحد
بالاخر الى غير نهاية فيقال له والامور التي تشملها وجودًا او امكانًا او امتناعًا
او غير ذلك ان لم يكن هناك الا مجرد شمول ذلك الوصف لها فليس اجتماعها زائدًا على افرادها
وان كان هناك اجتماع خاص كالتاليف الخاص فهذا التاليف والاجتماع الخاص زائد على
الافراد واذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات يشملها الامكان ما يقتضي ان يكون
اشتراكهما في ذلك قدرًا زائدًا على الاحاد كما ان العشرة المطلقة ليست قدرًا زائدًا على احاد
العشرة لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال فيكون الدليل جامعًا
فنقول اذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة الجملة معلولة بالاحاد فيقال
له اما ان يكون هنا جملة غير الاحاد كما ليس للعشرة جملة غير احاد العشرة واما ان
تكون الجملة غير الاحاد كالشكل المثلث فان اجتماع الاضلاع الثلث غير وجودها
متفرقة فان كان الاول فالجملة هي الاحاد المتعاقبة وكلها ممكن فالجملة كلها ممكنة
وان كان الثاني فالجملة اما ان يراد الهيئة الاجتماعية دون افرادها واما ان يراد
بها الافراد دون الاجتماع واما ان يراد بها الامران والاول هو الذي اراده بالسؤال
لكن ذكرنا كل ما يمكن ان يقال فاذا قال الاجتماع ممكن وترجحه بالاحاد المتعاقبة
قيل له فيكون الاجتماع معلول الاحاد وموجبها ومقتضاها والاحاد ممكنة ومعلول
الممكن اولى ان يكون ممكنًا فيكون حينئذ كل من الاحاد ممكن ونفس الجملة ممكنة لكن هذا
الممكن معلول تلك الممكنات وقد علم ان الممكن لا يوجد بنفسه فلا يكون شيء من تلك الاحاد
موجودًا بنفسه ولا الجملة موجودة بنفسها فلا يكون في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه

وما لا يوجد بنفسه اذا وجد فلا بد له من موجد ومما يبين ذلك ان الجملة اذا قيل هي ممكنة
معلولة الاحاد المتعاقبة كان هناك ممكن زيد على تلك الممكنات فكان الممكنات
التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا اخر ومعلوم انها بزيادة معلول اخر تكون احوج
الى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول ولو قيل انها زيدت علة ممكنة لم يغن عنها شيئا
فكيف اذا زيدت معلولا ممكنا ومما يبين هذا ان الجملة قد تكون مقترنة وقد تكون متعاقبة
فالمقترنة مثل اجتماع اعضاء الانسان واجتماع ابعاض الجسم المركب سوا كان لها ترتيب
وضعي كالجسم او لم يكن كاجتماع الولد مع الوالد ونحو ذلك فالجملة المقترنة احق بالاجتماع
مما تتعاقب افرادها فانما تعاقبت افراده قد يقال انه ليس بموجود لان الماضي معدوم والمستقبل
معدوم ولهذا جوز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك وفرق بين الماضي والمستقبل لان
الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل وفرق ثالث بين ما له اجتماع وترتيب كالجسم
وبين ما فقد احدهما كالنفوس والحركات واذا كان كذلك فاذا قال القايل الجملة ممكنة
وهي معلولة الاحاد فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد لكان الامر فيها
اظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لاحادها ولا اجتماع لها في زمن واحد والعلل والمعلولات
لا تكون الا مجتمعة لا تكون متعاقبة لكن المقصود ان ما نذكره يشمل القسمين فلو قدر انها
متعاقبة لكان ذلك يشملها والامدي جعل العمدة نفي تناهي العلل والمعلولات على انه قال
والاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكن
على ما وقع به الفرض فهي اما متعاقبة واما معا فان قيل بالاول فقد ابطل بثلثة اوجه
ثم زيفها وقال والاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل
واحد منها ممكن حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يقال بوجود شي منها في الازل
او لا وجود لشي منها في الازل فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم وان كان
الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتدا ونهاية وما له
ابتدا ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه واما ان كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة
معا فان ساق الدليل كما حكيناه عنه وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج اليها وهي باطلة
في نفسها فزاد في الدليل ما يستغني عنه لكون توقف الدليل عليه مبطلا له اذا لم يبطل الا
بما ذكره وهذا كثير ما يقع في كلام اهل الكلام يطولون في الحدود والادلة بما لا يحتاج التعريف
المذموم

والبيان

والبيان اليه ثم يكون ما طولوا به مانعا من التعريف والبيان فيكونون مثل من يريد الحج من الشام
فيذهب الى الهند ليحج من هناك فينقطع عليه الطريق فلا يصل الى مكة وبيان ذلك بوجوه
احدها ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة تتناول العلل والمعلولات
مطلقا سوا كانت متعاقبة او لم تكن واذا كان دليل الامتناع يعم القسمين فلا حاجة
الى التقسيم ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك حيث قال وان كانت
العلل والمعلولات معا فالنظر الى الجملة غير النظر الى كل من الاحاد وحينئذ فالجملة
اما ان تكون واجبة واما ان تكون ممكنة وهذا لا يحتاج اليه ايضا فانه قد ذكر ان
الاحاد ممكنة مفتقرة الى الواجب فيتعذر ان لا تكون الجملة زايدة على الاحاد يكون الامر
اقرب ولعل هذا قد اورد انه يلزم من كون الافراد ممكنة كون الجملة ممكنة واجاب هو
عن ذلك بان هذا ساقط وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج
اليه لكن هذا القسم وان لم يحتج اليه فانه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل فانه زيادة
افسد بها دليله مع استغنا الدليل عنها وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو انه قال لو
كانت العلل والمعلولات متعاقبة وكل واحد منها حادث لا محالة للزم ان يكون الاول حادثة او تكون
كلها حادثة مسبوقة بالعدم وهذا استدل به طايفة من اهل الكلام على امتناع حوادث
لا تتناهى وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص وان ما كان
من الحوادث متعاقبة كان كل منها بمنزلة الاخر وكل منهما مسبوق بالعدم وليس النوع مسبوقا
بالعدم وقول القايل الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم لفظ مجمل فان اريد به ان الواحد الذي
هو ازلي بعينه لا يكون مسبوقا بالعدم فهذا صحيح وليس الكلام فيه وان اراد ان النوع الازلي
الابدي الذي لم يزل ولا يزال لا يكون مسبوقا بالعدم فهذا محل النزاع فقد صادر على المطلوب
بتغيير العبارة وكانه قال لا يمكن دوام الحوادث كما لو قال الابدي لا ينقطع يكون
منقطعا وكل من افراد المستقبلات منقطع فلا تكون المستقبلات ابدية فيقال النوع هو
هو الابدي ليس كل واحد ابديا كذلك يقال في الماضي وهذا الكلام قد بسط في غير هذا
الوجه الثالث ان يقال هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلا ولعل اكثر الامم من اهل بين العقلا
الملل والفلاسفة ينازع فيها واما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها فلم ينازع فيها احد علمناه
من المعروفين فلو قدر ان تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقرير المقدمة المجمع عليها

بمقدمة متنازع فيها خلاف ما ينبغي في التعليم لا سيما وليست اوضح منها ولا لها دليل يخصها
فانه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها لاختصاصها بدليل او وضوح ونحو ذلك واما بدون ذلك
فهو خلاف الصواب في الاستدلال الوجه الرابع ان الغزالي سلك مسلكا في
في تعجيز الفلاسفة عن اثبات الصانع بان قال لهم دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل
والمعلولات قال وانتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تتناهى فان ما تذكرونه من دليل
نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث وما تذكرونه مما يسوغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم
نظيره في العلل وهذا الذي قاله وان كان قد استدركه من استدركه عليه لكن هو
اجود مما فعله الآمدي فان مقصوده الزامهم احد امرين اما عدم اثبات الواجب واما
الاقرار بحدوث العالم وبين ان اثبات الصانع معلوم باثبات الحوادث وان افتقار المحدث
الى المحدث امر ضروري فمن احتاج من ان يجعل اثبات الصانع موقوفا على نفي التسلسل في
العلل ويجعل نفي التسلسل فيها موقوفا على تقسيمها الى التعاقب والاقتران وان العلل المتعاقبة
لا يمكن ابطالها الا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائما لم يزل وكون نوع الحوادث
دائما لم يزل فان هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى
الوجه الخامس ان الدليل غايته ان الحوادث لها ابتدا ولو كانت العلل متعاقبة
محدثة وللحوادث اول لزم ان يكون للحادث اول وهذا غايته ان يكون بمنزلة اثبات حدوث
العالم وهو وامثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم لم يقولوا ان المحدث لا بد له من محدث
كما هو قول الجمهور ولا اثبتوا ذلك بان الحدوث مخصص بوقت دون وقت فيفتقر الى المخصص
كما فعله كثير من اهل الكلام بل ولا بان الممكن يفتقر الى المرجح لوجوده بل قالوا المحدث ممكن
والممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح ثم اوردوا جواز التسلسل في العلل واجابوا عن
ذلك فاذا كان الجواب عن ذلك لا يتم الا باثبات حدوث العلل كان غايتهم ان يثبتوا افتقار
الممكن الى علة حادثة فهم بعد ذلك ان قالوا والمحدث لا بد له من محدث كانوا قد قالوا حقا لكن
طولوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعف الدليل وكانوا مستغنين عنها في الاول وان لم
يقولوا والمحدث لا بد له من محدث لم يكن ما ذكروه نافعا فان مجرد حدوث العلة ان لم يستلزم
وجود المحدث لم يثبت واجب الوجود فتبين ان ما سلكوه اما ان لا يفيد او يكون فيه من
التطويل والتعقيد ما يضر ولا ينفع ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد قد يكون فيه

منفعة

منفعة لمن يتسفسط ويعاند ولمن لا ينقاد نفسه الا بمثل ذلك كما قد نبهنا عليه في غير هذا
الموضع ومضمون ما ذكروه دور في الاستدلال فلا يكون استدلالا صحيحا فانه اذا قدر
علل ومعلولات متعاقبة واثبتنا امتناع ذلك لان الحوادث لا يكون ازلية لزم ان هذه العلل
محدثة فيقال له فلم لا يجوز ان يكون استناد الممكنات الى علل محدثة فلا بد ان يقول
على طريقته ان المحدث ممكن والممكن يفتقر الى علة وعلته لا تكون محدثة فيكون حقيقة
كلامه المحدث يفتقر الى محدث لان المحدث يفتقر الى محدث اذ كان حقيقة ما يقوله ان المحدث
لا بد له من علة لانه ممكن فيفتقر الى مرجح ومرجحه لا يكون محدثا الا ان المحدث ممكن لا بد له
علة وان غير العبارة فقال هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة لان الممكن لا بد
له من علة كان قد قال الممكن له علة لان الممكن له علة وكل ذلك اثبات الشي بنفسه
والمقصود هنا ان ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل يشمل ما اذا قدرت متعاقبة كما
اذا قدرت مقترنة وانه حينئذ يكون الاجتماع معلولا للافراد واذا كان كل من الافراد
ممكنا لا يوجد بنفسه والاجتماع معلولا لها كان اولى ان يكون ممكنا لا يوجد بنفسه
ولا يوجد ممكن لا موجد له فان ما لم يوجد بنفسه اولى ان لا يوجد غيره فاذا لم يكن في الاحاد
ما يوجد بنفسه كان اولى ان لا يوجد غيره لا الجملة ولا غيرها من الاحاد بين هذا ان
الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد الا بغيره فاذا قدر ان ثم ممكنات موجودة سواء كانت
عللا او لم تكن وسواء كانت متناهية او غير متناهية لم يكن فيها شي وجد بنفسه فاذا كان
المجموع لا يوجد الا بها وليس فيها شي موجود بنفسه لا جملة ولا تفصيلا واذا وجد ما لا
يوجد بنفسه لم يوجد الا بغيره الا ترى انه لو قال الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق
بين الحوادث التي لها بداية والتي لا بداية لها بل كل من الحوادث التي لا تتناهى لا يوجد بنفسه
بل لا بد له من محدث والذهن اذا قدر ممكنات محصورة ومحدثات محصورة ليس لها محدث
ولا مبدع علم امتناع ذلك فاذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناها عن المحدث
والمبدع وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها بل كلما كثر ذلك كان اولى بالحاجة الى المبدع فا
لا يوجد بنفسه مراتب متناهية او غير متناهية كان ذلك مثل ضم المعدومات
بعضها الى بعض وذلك لا يغني عنها شيا بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها الى فاعل واما
هذه التي لا بد لها من فاعل اذا كثرت كان احتياجها الى الفاعل اوكد واقوى وتسلسل

الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الامكان الموجب لفقرها الى المبدع كما ان طبيعة
الحدوث لا يخرج الحادثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها الى الفاعل ومن جوز تسلسل
الحوادث وان كل منها حادث والنوع ليس بحادث لا يمكنه ان يقول كل من الممكنات
ممكن والجملة ليست ممكنة كما لا يمكنه ان يقول كل من الموجود موجود والجملة
ليست موجودة ولا يقول كل من الممتنعات ممتنع والجملة ليست ممتنعة بل الامتناع
لجملة الممتنعات اولى منه لاحادها وكذلك الامكان لجملة الممكنات اولى منه لاحادها
واما الوجود لجملة الموجودات فليس هو اولى لاحادها بل هو واجب للجملة وذلك ان جملة
الموجودات موقوفة على وجود كل منها بخلاف وجود الواجب منها فانها لا تتوقف على وجود
الجملة واما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها ممكنة الذات
بحيث يفتقر الى الفاعل ولا يوجد بنفسه فليس امكان كل منها مشروطا بالاخر ولا معلقا
ولا للامكان بهذا تاثير في امكان هذا كما في الامتناع بخلاف الموجودات فانه قد يكون احد
الامرين اما مشروطا واما علة للاخر بخلاف ما اذا قدر موجودات واجبة بانفسها
فانه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفا على وجود البعض واما ما هو ممكن بنفسه او ممتنع
بنفسه فليس امكانه وامتناعه مشروطا بغيره بل نفس تصور حقيقته يوجب العلم بامتناعه
وامكانه وحينئذ فكلما كثرت افراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها او امكانها اكثر
والعلم بامتناع الجملة او امكانها اولى واحرى ولو قدرنا واجبات بانفسها غنية عن الغير
بحيث لا يكون بعضها شرطا في البعض لكانت الجملة واجبة ولم يكن وجوبها بدون وجوب
الاحاد وامتنع ان يقال الجملة ممتنعة او ممكنة مع وجوب كل من الاحاد بنفسه وجوبا
لا يقف فيه على غيره فتبين انه اذا كان من الامور ما هو ممكن في نفسه لا يقف امكانه على غيره
ومعنى امكانه انه لا يستحق بنفسه وجودا ويمتنع وجوده بنفسه وهو بالنظر الى نفسه
فقير محض الى الغير الذي يمتنع معه عناه بنفسه وسوا قلنا ان عدمه لا يفتقر الى مرجح
او قلنا ان عدمه لعدم المرجح وقلنا ان عدم المرجح فهو في الموضعين لا يستحق الا العدم لا يستحق
وجودا اصلا فكثرة مثل هذا وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب لا يقتضي حصول وجود
له او غنا في وجوده عن غيره ولا وجود هذه الامور ببعض فان كثرة هذه الامور التي لا تستحق
الا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم وكثرة افتقارها الى موجود يكون موجودا بنفسه فاذا

قدر

قدر امور لا نهاية لها ليس فيها ما يستحق الوجود كان قول القايل ان بعضها يوجد بعضا
في غاية الجهل فان ما لا يستحق ان يكون موجودا فكيف يستحق ان يكون موجدا لغيره
وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساو له في انه لا يستحق الوجود يبين هذا انه اذا كان
هذا لا يستحق الوجود وهذا لا يستحق الوجود لم يكن جعل هذا علة والاخر معلولا باولى
من العكس فان شرط الفاعل ان يكون موجودا فان لم يكن موجودا امتنع ان يكون فاعلا وكل منهما
لا يستحق ان يكون موجودا فلا يكون فاعلا واذا قيل ان احد هذين وجد بالاخر فهذا انما يعقل اذا
كان الاخر موجودا وذاك الاخر لا يكون موجودا بنفسه لا يكون موجودا الا بغيره وذلك الغير الذي
يفتقر اليه الممكن ليس هو اي غير كان بل لا بد من غير يحصل به وجوده ووجوده بحيث يستغني به
عما سواه فذلك الغير الذي يفتقر اليه الممكن من شرطه ان يكون مستقلا بابداع الممكن لا يحتاج الى
غيره بوجه من الوجوه فمتى قدر انه يحتاج الى غيره كان الممكن محتاجا الى هذا الغير والى هذا الغير فلا يحصل
وجوده باحد الغيرين بل لا بد منهما وكذلك لو قدر من الاعيان ما يقدر فلا بد ان ما يفتقر اليه الممكن
غير محتاج الى غيره بوجه من الوجوه وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط بل كل منها محتاج الى غيره
فلو قدر ان الممكن يوجد بممكن الى غير نهاية او غير نهاية والجملة الممكنة توجد بالافراد لكان الغير
الذي يفتقر اليه الممكن محتاجا الى غيره مع ان كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيا اصلا البتة
يزيد هذا ايضاحا ان الممكن مع عدم المقتضي التام يكون ممتنعا لا ممكنا واعني بالمقتضي التام
الذي يلزم من وجوده وجود المقتضي لكن يكون ممتنعا لغيره فاذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة
والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما فانها لا توجد الا بغيرها لان الممكن مفتقر الى غيره فوجود مجردا
عن مقتضيه ممتنع فضلا عن ان يكون مقتضيا لغيره فاذا لم يكن مع شي من الممكنات مقتض تام كان
كل منها ممتنعا ونقدر ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك ان تكون جملتها
ممكنة فضلا عن ان تكون واجبة فتبين بذلك ان جملة الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة فامتنع
ان يقال هي موجودة معلولة للافراد لان الممتنع لا يكون موجودا الا معلولا ولا غير معلول يبين ذلك
ان تقدير معلول لا علة له ممتنع والممكن الموجود معلول لغيره فاذا قدر علل ممكنة لا تتناهى
كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى ومن المعلوم بالضرورة ان وجود معلولات
لا تتناهى لا يقتضي استغناها عن العلة واذا قيل ان الجملة معلولة للاحاد فقد ضم معلولات
الى معلولات لا تتناهى يمكن ان يكون لها معلول لا يتناهى فاذا قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة

وذلك لا يقتضي استغناها عن
العلة فتبين ان ليس فيها الا
العلل الممكنة التي لا تتناهى
هي معلولات لا تتناهى

واذا كانت من المعلولات المتناهية لابد لها من علة فالمعلولات التي لا تتناهي اولى بذلك فان
طبيعة المعلول تستلزم الافتقار الى العلة وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يوصف بها الممكن
فانه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول لا يوجد بنفسه لا يستحق الوجود فاذا قدر واحد
من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وصانعه ومبدعه وفاعله واذا قدر اثنان كان
الاستلزام اعظم واذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام اعظم فتبين انه كلما كثرت الممكنات
وتسلسلت كان ذلك اعظم في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له والانسان قد يتوهم
اذا فرض علل هي معلولات لزم انها لا تقوم بنفسها بل تفتقر الى غيرها فالمعلول المفتقر اليها مفتقر
الى علة عليها التي هي مفتقرة اليه فيكون معلولها كما انه مفتقر اليها فهو مفتقر الى كل ما هي مفتقرة
اليه فاذا قدر من ذلك ما لا يتناهى قدر انه محتاج الى امور لا تتناهى وليس فيها ما هو موجود بنفسه
ولا غني عن غيره ومن المعلوم انه كلما كثرت الامور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفا
عليها كلها وكان ابعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف وجوده الا بعض تلك الامور فاذا كان
الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة بل يمتنع وجوده بها فاذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف
وجوده عليها كان وجوده اعظم في الامتناع وابعد عن الجواز واذا كانت الممكنات قد وجدت
فلا بد لها قطعا مقتض لها مستغن عن غيره وكلما ازداد المتدبر هذه المعاني ازداد لها تبيينا وعلم انه
كلما تقدر وجوده من الممكنات فانه دال على الواجب الغني بنفسه عن كل ممكن مباين له ومن العجب
ان هؤلاء لا يذكرون في اثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون وان كانوا يجيبون عنها اذا ثم
اخذوا وجوده اما مبرهنا واما مسلما وصفوه من الصفات السلبية بامور لم يدل عليها ما دل على
وجوده بل يصفونه بما امتنع معه وجوده حتى يعلم انما وصفوا به واجب الوجود لا يكون الا ممتنع
الوجود كما قد بسط في غير هذا الموضع ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما
يذكرونه في اثبات وجوده وان توهموا بطلانها مع ان تلك المعارضات هي صحيحة قادحة فيما ينفي
صفاته بل الشيطان يلقي اليهم من الشبهات القادحة في الحق ما لو حصل لهم نظيره من القادحة في الباطل
لما اعتقدوه وهذا كله اذا اريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد وان اريد بها كل واحد
واحد كان الامر اظهر وابين فان كل واحد واحد ممكن مفتقر الى الفاعل فاذا لم يكن هناك علة غير
الاحاد امتنع ان يكون هناك غير الاحاد الممكنة ما يوصف بوجوب او امكان وان اريد بالجملة
مجموع الامرين الاحاد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من اجزاء المجموع فيكون هناك اجزاء متعاقبة وهو

الاجتماع

الاجتماع وهذا الجزء يمتنع ان يكون واجبا بنفسه لانه يفتقر الى الممكنات ولانه عرض قائم
بغيره واحسن احواله ان يكون كالتاليف مع المولف فاذا كان المولف ممكنا بنفسه فالتاليف
اولى بل قد يقال ليس للجملة هنا امر وجودي مغاير للافراد المتعاقبة وانما لها امر
نسبي اعتباري كالنسبة التي بين افراد العشرة وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها
فبقي هذا الجزء ممكنا بنفسه مفتقرا الى غيره كسائر الاجزاء فيكون حينئذ هناك ممكنات كل
منها محتاج الى الموجد فيحتاج كل منها الى الموجد والجملة هنا داخلة في قولنا كل منها فانه
جزء من هذا الكل فتبين انه كيف ما ادير الامر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه
ولا بغيره الا ان يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات اذا كان كل فرد فرد ممكن
والاجتماع ايضا ممكن بطريق الاولى والامران ممكنان بطريق الاولى والاحرى وكل من الافراد
مستغن عن الهيئة الاجتماعية فانه موجود بدونها وما احتاج الى الممكن المستغني
عنه كان احق بالامكان وايضاح ذلك انه اذا قدر كل موجود معلول مفعول مفتقر وليس
في الوجود الا ما هو كذلك كما اذا قدر ان الممكنات ليس لها مقتض واجب بنفسه فانه يكون
الامر كذلك وان لم يجعل بعضها معلولا لبعض فهذا التقدير يقتضي ان لا يوجد شيء منها
لانها لا توجد بانفسها اذ التقدير كذلك وما لم يكن موجودا بنفسه فهو اولى ان لا يوجد غيره
فلا يكون شيء منها موجودا بنفسه ولا موجدا لغيره ومعلوم ان الموجود اما موجود بنفسه
واما موجود بغيره فاذا قدر انها موجودة وقدر مع ذلك انها لا موجودة بانفسها ولا موجد
اوجدها لزم الجمع بين النقيضين ولو قدر تسلسلها فتسلسلها لا يوجب ان يكون لكل شيء
منها موجود بنفسه فلا يقتضي ان يكون موجدا لغيره والمعدوم لا يوجد غيره فاذا لم يكن فيها ما
هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو موجد لغيره وهذا اعظم من تقدير مفعولات
لا فاعل لها ومحدثات لا محدث لها فان تلك يكون التقدير فيها انها وجدت بانفسها والتقدير
هنا انها لم توجد بانفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجدها ولا هناك غير موجود يوجدها
وانما التقدير معلولات مفتقرات والمعلول من حيث هو معلول والمفتقر من حيث هو مفتقر
ليس فيه ما يقتضي وجوده واذا لم يكن لها وجود ولا لمقتضيها وجود لزم انتفاء الوجود عنها
كلها وهذا مع كونها موجودة جمع بين النقيضين وهذا كلام محقق وتبيينه للانسان
بان يعلم ان مجرد تقدير معلولات ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة

بنفسها لا تقتضي وجود ذلك في الخارج فليست كلما قدرته الاذهان امكن وجوده في الاعيان
لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد يوجدها واذا قدر ان المعلول
الممكن له علة ممكنة فهي ايضا معدومة من تلقا نفسها كما هو معدوم من تلقا نفسه
فليس فيما قدر قط شي موجود فمن اين يحصل لها الوجود واذا كان المجموع ممكنا بنفسه
فهو مفتقر الى غيره فما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون هو المجموع او داخلا فيه او خارجا منه
والاول محال والا كان الشي علة لنفسه والثاني محال والا لكان بعض الاجزا كافيا
في المجموع لان المجموع اذا كان ممكنا وانما يفتقر الى البعض لزم ان يكون البعض هو المقتضي
للمجموع فيلزم ان يكون مقتضيا لنفسه وللعلة وان كان ما يفتقر اليه المجموع خارجا عن
المجموع فهو المطلوب وهذا التحرير يوجب ان يكون البعض علة فاعلة للمجموع والعلة
الفاعلة كافية للمجموع فنقول له ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور
التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع
فيقال له لان المجموع ان لم يكن زايدا على تلك الامور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع
غير المعلولات والمعلولات التي لا يوجد شي منها بنفسه بل لا بد له من موجد موجود اذا لم
يكن فيها موجد موجود وامتنع ان يكون مجموعها حاصلا بمجموعها واذا لم يكن المجموع معلولا لها
فهو اولى بالافتقار وهذا امر معلوم بالضرورة وما يقدح فيه كان قدحا في الضروريات
فلا يسمع الوجه الثالث الجواب عن معارضته وهو قوله ان جملة الامور
التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا
عنه فهو نفس المجموع وملخص هذا الكلام ان مجموع الموجودات ليس متوقفا على بعض
الاجزا المتوقفة على الجميع ولا متوقفا على ما خرج عن المجموع فالمجموع متوقف على المجموع
فيقال له هذا ينافي ما ذكرتم اولا من ان المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها
وزعمتم ان هذا معارضة لقولهم مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون المؤثر فيها واحدا
واذا كان هذا ينافي ذلك فاما ان تقول المؤثر في المجموع جزؤه او المؤثر فيه المجموع فان
قلت انه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم الدليل الدال على امتناع معلولات هذا
ممكنة ليس لها علة واجبة وبذلك يحصل المقصود من اثبات واجب الوجود وان قلت
المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل وسلم ذلك الدليل عن المعارضة فحصل به

المقصود

المقصود الوجه الرابع ان يقال قولك جملة الامور ومجموع الامور الذي يفتقر
اليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع يتضمن ان مجموع الوجود ليس يفتقر الى امر من
الامور وانت لم تذكر على ذلك دليلا فلم قلت ان مجموع الموجودات تفتقر الى امر واوليك
انما ادعوا ان مجموع الممكنات تفتقر الى امر من الامور وهذا معلوم بادلة متعددة بل بالضرورة
وما ذكرته ليس معلوما الخامس ان يقال مجموع الوجود المتضمن للواجب لا يقبل العدم وما لا
يقبل العدم فليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب فالمجموع حينئذ واجب وما كان واجبا لم
يفتقر الى امر من الامور وقولك ان المجموع مفتقر الى المجموع هو معنى قول القايل انه واجب بنفسه
فان الواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه بل لا بد له من نفسه واذا كنت قد اقررت انه
واجب بنفسه بطل قولك انه مفتقر الى امر وهذا بخلاف العلل الممكنة فانه لا يمكن ان يكون
واجبا بنفسه لانه ليس فيها ما هو موجود بنفسه وان لم يكن المجموع ما هو موجود بنفسه كان
امتناع المجموع ان يكون واجبا بنفسه اولى واحرى وهذا السوال الذي اورده هنا من
جنس السوال الذي اورده الامدي بل هو هو ولعل احدهما اخذه من الاخر وهو ان تكون
الجملة مترجحة بالاحاد وكل منها مترجح بالاخر الى غير نهاية واجاب عنه الامدي في احد
كتبه وقال في الاخر انه لا يعرف عنه جوابا وذكر عن قوم انهم قالوا المجموع واجب بنفسه
بهذا الاعتبار واستسقط هذا الاعتراض ومقصود الجميع ان مجموع المعلولات التي لا
تتناهى لا تفتقر الى شي غير احادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور
وانما اشكل على من اشكل لعدم التصور التام فانه اذا قال القايل علل لا تتناهى او ممكنات
لا تتناهى كل منها مترجح او معلول بالاخر توهم الذهن ان هذا يتضمن تقدير موجودات في الخارج
كل منها معلول الوجود للاخر وان الامر هكذا الى غير نهاية ولهذا اراد طايفة ان يبطلوا هذا
التسلسل بجنس ما يبطلون به الاثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى وهذا غلط فان المقدر
هو امور ليس فيها ما يوجد الا بعلة مباينة له موجودة وكلها بهذه المثابة الى غير نهاية وهذا
في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده الى غير نهاية من غير ان يوجد شي منها
وكما ان المعدوم اذا قدر انه معلل بعلل معدومة الى غير نهاية مع انه لم يوجد ولم يوجد شي منها كان
باطلا وان قدر وجوده مع ذلك جمعا بين النقيضين واذا كان يقدر معلول لعلة معدومة نقيض
وجوده ولم يوجد ممتنع في العقل من جهة انه لم يوجد ومن جهة ان علته ليست موجودة فكيف

هذه العلل اولى بالامتناع وتسلسلها الى غير نهاية اعظم واعظم في الامتناع فكذلك
اذا قدر ما هو معلول ممكن لا يوجد الا بموجد يوجده وقدر انه ليس هناك موجود يوجده فان
وجوده يكون ممتنعا فان قدر موجودا كان جمعا بين النقيضين وتسلسل هذه المعلولات من غير
ينتهي الى موجود بنفسه اعظم في الامتناع لكن من توهم انها موجودات متسلسلة التبس
عليه الامر وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين لان التقدير
انه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد الا بموجد موجود واذا لم يكن فيها موجود بنفسه
ولا موجد موجود امتنع ان يكون فيها الا معدوم وتقدير وجودها جمع بين النقيضين وبيان
ذلك ان كلا منها هو مفتقر الى موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وعلته لم توجد بنفسها فليس فيها
موجود بنفسه وليس هنا علة موجودة بنفسها فاذا قدر في كل منها انه موجود بغيره فذلك
الغير هو بمنزلته ايضا لا وجود له من نفسه فليس هناك موجود يوجدها الا ما يقدر منها وكل
منها اذا لم يكن له من نفسه وجود فان لا يكون موجدا لغيره بطريق الاولى والاحرى فلا له من
نفسه وجود ولا ايجاد وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا ايجاد فمن اين يكون
لشيء منها وجود لا وجود لنفسه ولا ايجاد اذ الايجاد فرع الوجود هـ وقد اورد الابهري
ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضا زعم انه بين ضعفها هـ
فقال في كلامه على المختصر الرازي وغيره قول القايل مجموع هذه العلل الممكنة يحتاج كل منها الى
اخر قلنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع واحدا منها اما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه
ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع قلنا لا نسلم وانما يلزم ان يكون علة للمجموع علة لكل واحد من اجزايه
فلم قلتم انه كذلك وهذا لان الشي جاز ان يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون علة لكل واحد
من اجزايه فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزايه لاستحالة
كونه علة لنفسه لا يقال فان مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر الى علة
خارجية فذلك المجموع مفتقر الى علة خارجية عنه لانا نقول لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج الى
علة خارجية عنه فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره الى الممكن وليس مفتقرا
الى علة خارجية عنه لا يقال بان المجموع المركب من احاد كل واحد منها ممكن يحتاج الى علة خارجية
لانا نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن كل واحد منها معلولا للاخر الى غير النهاية لا يقال
ان جملة ما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون نفس المجموع او داخلا فيه او خارجا عنه والاول

محال والا لكان الشي علة لنفسه والثاني محال والا لكان بعض الاجزا كافيا في المجموع
والثالث حق قلنا ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد
منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع الذي يدل عليه ان جملة الامور
التي يفتقر اليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو
نفس المجموع وان اردتم العلة الفاعلية فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الاجزا كافيا في المجموع وهذا
الاعتراض فاسد جدا وبيان فساده من وجوه احدها ان يقال هو اعتراض على قولهم مجموع
العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع الى الاحاد الممكنة ولا يجوز ان يكون المؤثر في المجموع واحدا
من العلل الممكنة لان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل فامتنع ان يكون مؤثرا
في المجموع فقال المعترض انما يلزم هذا ان لو كان علة المجموع علة لكل واحد من اجزايه
فلم قلتم انه كذلك فيقال له هذا معلوم بالضرورة فان المؤثر اذا كان مؤثرا في مجموع الاحاد
فلا بد ان يؤثر في كل جزء من اجزايه فانه لو لم يوثر في كل جزء من الاجزا الجاز انتفا ذلك الجزء واذا انتفى
انتفا المجموع والتقدير انه اثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا فلو قدر انه غير موجود لزم
الجمع بين النقيضين وهو الممتنع وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثرا في المجموع بحيث جعل
المجموع موجودا مع تقدير عدم بعض اجزا المجموع فعلم انه يستلزم من كونه اثر في المجموع وجود
المجموع ويلزم من وجود المجموع انه لا يبقى شي من اجزايه فعلم انما يستلزم ثبوت المجموع استلزم
ثبوت كل من اجزايه وان لم يكن المستلزم علة فاعلة فكيف اذا كان المستلزم علة فاعلة
فتبين ان ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن ان يكون علة لكل من اجزايه ولو تخيل متخيل ان
الواحد من الجملة علة للمجموع والمجموع علة للاحاد فيكون ذلك الواحد علة العلة قلنا هذا
لا ينفع لان علة العلة علة وكما يمتنع في الواحد ان يكون علة نفسه فيمتنع ان يكون علة العلة
نفسه بطريق الاولى والاحرى فلو كان بعض الاجزا علة للمجموع والمجموع علة لكل من الاجزاء
لزم ان يكون ذلك الجزء علة علة نفسه وعلة علة علل نفسه وهو ما قبل ذلك الجزء من
العلل التي قدر انه لا نهاية لها وهذا بين لا يتصور احد الا يعلم امتناعه بالبديهة
فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطايية فلا يستحق جوابا الوجه
الثاني ان يحل ما ذكره من المعارضة وهو قوله وهذا لان الشي جاز ان يكون علة للمجموع
من حيث هو علة للمجموع من حيث هو مجموع ولا يكون علة اجزايه فان الواجب لذاته علة للمجموع

او لا يكن لانعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية بل نعني به كل واحد من الافراد والهيئة الاجتماعية وحينئذ فيكون علة المجموع علة كل واحد من اجزايه وهذا

الجزء هو الافراد والهيئة الاجتماعية (او غيرها) والاجزاء علة للمجموع او انه علة

وان نازع فيه كان ليا العدم تصوره وانا العنان وحينئذ فيكفي ان يقال هذا معلوم بالبديهة

بحال او حزئية

151/ب

ويقال ثانيا اذا قدر ان المجموع الذي هو الهيئة
الاجتماعية امر مغاير للافراد فالواحد من تلك الافراد
اذا كان علة للهيئة الاجتماعية فالعلة مغايرة للمعلول
فيثبت انه علة بعض المعلول وهذا بين اذا تصور المقصود
معلوم بالبديهة ولكن لفظ المجموع فيه اجمال قد يعني به الافراد
المجتمعة وقد يعني به اجتماعها وقد يعني به الامران ومعلوم
انه يمتنع ان يكون بعض الافراد المجتمعة علة لكل من الافراد
المجتمعة وهذا هو المطلوب واما الاجتماع اذا قدر انه
مغاير للافراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير
لذلك المفرد وغيره وان اريد الافراد والاجتماع كان الاجتماع
جزا من اجزا المجموع فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر
الموجودات الاجزا وهذا ممكن فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع
لسائر الموجودات ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه اذا
قدر ذلك الاجتماع مغايرا للافراد لكن ذلك الاجتماع هو
من جملة سائر الموجودات فاذا قيل انه مبدع لسائر الموجودات
دخل في ذلك كلما سواه من الموجودات اعيانها واعراضها

الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه قلنا لا نسلم
ان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وانما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات
واما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات واذا كانت الموجودات
منقسمة الى واجب وممكن والواجب علة للممكن لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات
بل علة لبعضها وبعضها لا علة له فان قيل انما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع
لا لكل واحد واحد قيل اولا لا نسلم ان المجموع له وجود يزيد على الاحاد وثانيا لا نسلم
ان المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له بل علته الاجزا جميعها
وذلك لان المجموع متوقف على كل من الاجزا الواجب والممكنات والمجموع من حيث هو
هو مجموع توقفه على كل جز كتوقفه على الجز الاخر اذ كان لا يوجد الا بوجود كل جز من الاجزاء
ثم اذا كان بعض الاجزا علة لبعض كان المجموع مفتقرا الى الجز الواجب والى الجز المفتقر الى
الجز الواجب ولا يلزم من ذلك ان يكون مجرد الواجب مقتضيا للمجموع بل لولا الجز الاخر
الممكن لما حصل المجموع فتبين ان الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع وانما يكون
علة لسائر الاجزا وهو وسائر الاجزا علة للمجموع نعم يلزم ان يكون علة بنفسه للممكنات
وهو بتوسط الممكنات ومع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ومثل هذا في الاجزا
الممكنة فانه لا يمكن ان يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره اما الاول فان الجز
الواجب اذا لم يكن وحده علة للمجموع فالجز الممكن اولى ولان المجموع متوقف على جميع الاجزا
فلا يستقل به واحد منها واما الثاني فلان الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من
العلل بالضرورة فان المعلول لا يكون علة علته واذا امتنع كونه علة لسائر الاجزاء
المتقدمة عليه لم يحصل به وحده هذه الاجزا والمجموع متوقف على هذه الاجزا فلا يكون
شي من الاجزا الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته بخلاف الجز الواجب
فانه اذا قيل عنه انه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته كان هذا المعنى ممتنعا في
الممكن بالمعنى الذي يمكن ان يحمل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في
الممكنات فلا يتصور ان يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه وهذا يكشف ما في الاعتراض
من التلبيس والغلط الوجه الرابع ان يقال لا نسلم ان الواجب علة للمجموع من حيث هو
مجموع بل الواجب علة للممكنات من الاجزا والاحاد علة للمجموع ومثل هذا لا يمكن ان يقال في

ع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات فانه لا يمكن ان يكون شي منها علة لسائر الاجزاء اذ كل
ما معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله واذا كان كل من الاجزاء معلولا والمجموع معلول
لاحاد كان المجموع اولى بان يكون معلولا الوجه الخامس ان يقال في ابطال هذا الاعتراض
انا ذكرنا هذه الحجة لاثبات ان يكون في الوجود واجب بنفسه فاما ان يكون في الموجودات
واجب بنفسه واما ان لا يكون فان كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود وان لم يكن فيها واجب
بنفسه بطل الاعتراض الوجه الخامس ان يقال الاعتراض مبناه على ان مجموع الموجودات له علة
بعضه وهو الواجب فان لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض وهذا الاعتراض
مذكور على سبيل المعارضة لانا قد ذكرنا انا نعلم بالضرورة ان مجموع العلل الممكنة اذا كان له
علة كان علة لكل منها وان العلم بذلك ضروري وبيناه بيانا لا ريب فيه واذا بان ان صحة الاعتراض
مستلزمة لثبوت واجب الوجود كان واجب الوجود ثابتا على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير
بطلانه واذا كان ثابتا على التقديرين تقدير النفي وتقدير الاثبات تبين انه ثابت في نفس الامر وهو
المطلوب وهذا بين لمن تامله ولله الحمد وهذا الجواب يمكن ايراده على وجوه احدها ان
يقال اما ان يقدر ثبوت الواجب في نفسه واما ان يقدر انتفاؤه فان قدر ثبوته في نفس الامر حصل
المقصود وامتنع ان يكون في نفس الامر ما ينفي وجوده وان قدر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض
المذكور على دليل ثبوته واذا بطل الاعتراض كان الدليل سليما عن معارضة فيجب ثبوت
مدلوله وهو الواجب الوجود فلزم ثبوت وجوده سوا ان قدر المعترض ثبوته او قدر انتفاؤه وما
لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتا في نفس الامر قطعا وهو المطلوب فان قيل
كيف يمكن تقدير انتفائه مع ثبوته وفي ذلك جمع بين النقيضين قيل نعم هذا لان تقدير
انتفائه لما كان ممتنعا في نفس الامر جاز ان يلزمه ما هو ممتنع في نفس الامر وهذا مما يقرر ثبوته فان
قيل اذا كان انتفاؤه في نفس الامر ممتنع قطعا وكان بطلان الاعتراض معلقا به لم يلزم بطلان
الاعتراض واذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور قلنا تقدير انتفائه هو جزو الدليل على بطلان
الاعتراض ليس هو علة بطلان الاعتراض ومن المعلوم ان انتفا الدليل لا يوجب انتفا المدلول
عليه في نفس الامر فان الدليل لا يجب عكسه فلو كان انتفاؤه في نفس الامر وحده دليلا على بطلان
الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل فكيف اذا كان جزو دليل فان
قيل بطلان جزو الدليل يوجب بطلان الدليل فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض

ودخل في ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها وهو المسمى الاجتماعي
قدرنا انا موجوده فان ذلك الاجتماع امر مغاير للواجب بنفسه
داخل في سائر الموجودات سواه ممن جملة مصنوعاته ومما يوضح ذلك
ان الاجتماع اذا قدر امرا مغايرا للافراد امر يحدث بحدوث
حادث من الممكنات فكل حادث يمكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع
وذلك الاجتماع حادث بحدوثه فاذا قدرنا سوى الله حادث
فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله وهو ايضا حادث
وهو كمعية المخلوقات مع خالقها وهذه المعية ونحوها هو
يجوز حدوثه باتفاق العقلا بل هم متفقون على جواز حدوث
النسب والاضافات بين الخالق والمخلوق سوا قيل انها وجودية
او عدمية ولو قدر ان من الممكنات ما هو قديم ازلي كما يقوله من
يقول بقدم شي من العالم فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب كان
الممكن نفسه معلول للواجب والواجب ليس هو بعض ذلك
الاجتماع بل هو بعض الامور المجتمعة وبعض الامور المجتمعة اذا كان
علة لسائر الابعاض كان هذا ممكنا وذلك الاجتماع هو بعض
فالواجب الذي هو بعض الامور المجتمعة التي منها الاجتماع علة لسائر

قيل إنما يلزم ذلك إذا بطلت مقدمة من مقدمات الدليل ومقدمة الدليل هنا صحيحة فإنما هي
دائر بين النفي والإثبات ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين
في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين فإن هذا ممتنع وإنما هي صحة التقسيم
إلى النفي والإثبات والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين فإذا كان التقسيم
دائرا بين النفي والإثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الأمر وإن كانت إحدى
المقدمتين منتفية في نفس الأمر فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير
وإنما ذكرت هذا التقدير لبيان أن ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب
الوجود بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال
الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدو يريد محاربة الحجيج وهناك عدة طرق يمكن أن يأتي
من كل منها فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة ولكن
إرسال تلك الطوائف ليعلم أنه منع المحذور على كل تقدير إذ كان من الناس من هو خائف
أن يأتي من طريقه فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه ويمكن إيراد الجواب على وجه آخر
وهو أن يقال إما أن يقدر هذا الاعتراض في نفس الأمر وإما أن يقدر صحته فإنه لا يخلو من
أحدهما وذلك إما أنه يكون مفسدا للدليل المذكور على بطلان التسلسل وإما أن لا يكون مبطلا
مفسدا فإن لم يكن مفسدا للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل وهو المطلوب
وإن كان يفسد الدليل فلا يفسده إلا إذا كان متوجها صحيحا وإلا فالاعتراض الفاسد لا يفسد
الدليل وإذا كان متوجها صحيحا لزم ثبوت واجب الوجود فإنه لا يصح إلا إن لم يكن مجموع الموجودات
واجب وإذا صح فيها واجبا حصل المقصود فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته
وفساده ويمكن إيراد الجواب على صورة ثالثة وهو أن يقال إما أن يقدر أن في الموجودات
ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود وإن لم يقدر
أن فيها ما هو واجب بنفسه لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له فبطل الاعتراض وإذا بطل
الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزما لمدلوله وهو الموجود الواجب
فيلزم ثبوت واجب الوجود وبهذا وغيره يظهر الجواب عن اعتراضه على سائر ما
ذكروه من التقديرات في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها ونحن نبين ذلك ثم قول
لا يقال بأن مجموع تلك السلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه فذلك المجموع

يفتقر إلى علة خارجة عنه لأنا نقول لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه
فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس محتاجا إلى علة خارجة
عنه والجواب عن هذا أن يقال قول القائل كل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه
قضية بديهية ضرورية بعد تصورها فإن المعني بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بد له من
موجد مقتض سواء سمي فاعلا أو علة فاعلة أو مؤثرا وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنا لا يوجد
بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده وقد علم أن المجموع لا يوجد بنفسه إذ لو كان كذلك لكان واجبا
بنفسه ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع لو كان موجدا مقتضيا فبعض المجموع أولى أن لا يكون
مقتضيا موجدا فإنه من المعلوم ببداية العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجدا ولا مقتضيا
ولا فاعلا ولا علة فاعلة فبعضه أولى أن لا يكون كذلك فإن المجموع يدخل فيه بعضه فإذا كان
جميع أبعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والإيجاد فكيف يكفي بعضه في ذلك وهذا دليل
مستقل في هذا المقام وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة بل معلول مفتقر فبعضه أولى أن لا يكون
علة فاعلة بل معلول مفتقر وعلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقرا إلى المؤثر فكل من أبعاض المجموع
أولى بالافتقار إلى المؤثر فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر وهو المطلوب
ولله الحمد والمنة وأما قول المعترض لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه
فيقال له هذا باطل من وجوه أحدها أن يقال أنت قلت في الاعتراض على الدليل
الأول أن الواجب لذاته علة لجميع الموجودات وقلت هنا أن المجموع مفتقر إلى الممكن فإن كان
معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول وصح الدليل الأول لأنه حينئذ
لا يكون المجموع مستغنيا بالواجب بل هو محتاج إلى الممكنات فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع
اقتضائه لجميع الممكنات ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع ومثل هذا منتف في مجموع
الممكنات فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرها إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته
إذ لم يكن في الممكنات إلا ما هو معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة
للمجموع بوجه من الوجوه وإن قلت إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات سواء اقتضاه
بوسط أو بغير وسط وأنه لما كان الواجب مقتضيا للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب
والغنى به إذ كان هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من الأمور
فيقال لك على هذا التقدير فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس مفتقرا إلى شيء من

أو لا نسلم هل التشبيه أن لفظ المجموع قد
يراد به نفس الهيئة الاجتماعية وقد يراد
به جميع الأفراد ويراد به المجموع والجميع
المركب الذي هو كل واحد ... فإن أريد به
الأفراد لا يفتقر إلى ... لكن الهيئة الاجتماعية
وهي لا تفتقر إلا ...
إذا قلنا ... مجموع الممكنات ...
يقال ... الفرق بين مجموع الممكنات ...
الموجودات ...
... ممكنة ...
المتوقف على ... مجموع الموجودات ...
مجموع الموجودات ... الواجب ...
بمعنى أن كل واحد ... ممكن ...
الفرق وحينئذ فيقال له
هذا باطل من وجوه

الممكنات بل افتقاره الى الواجب وحده فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني واي الدليلين
صح حصل المقصود وتلخيص هذا الجواب ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ان قال انه هو معلول
معلول الواجب وحده او بوسط بحيث لا يقال هو مفتقر الى غيره بطل هذا الاعتراض وهو كونه مفتقرا
الى الممكن وان قال هو معلول الواجب لكون الممكن معلول الواجب وهو معلول الممكن والواجب
فان هذا مفسد لاعتراضه على الدليل الاول لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولا لواحد منهما
بوجه من الوجوه الثاني ان يقال قولك لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة لان
المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن وليس محتاجا الى علة خارجة غلط وذلك ان لفظ الممكن
فيه اجمال فقد يراد بالممكن ما ليس بممتنع فيكون الواجب بنفسه ممكنا ويراد بالممكن ما ليس
بموجود مع امكان وجوده فيكون ما وجد ليس بممكن بل واجب بغيره ويراد بالممكن ما ليس له
من نفسه وجود بل يكون قابلا للعدم هو وكل جزء من اجزائه وانت قد سميت مجموع الوجود
ممكنا ومرادك ان المجموع يقبل العدم ولا يقبله كل جزء من اجزائه وهولا الذين قالوا ان مجموع
الممكنات ومجموع العلل الممكنة ممكن مرادهم ان كل ما لا يقبل الوجود بنفسه بل يكون قابلا
للعدم بنفسه وكل جزء من اجزائه قابل للعدم يفتقر الى علة خارجة عنه وهذا هو المقصود
عند اطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر الى علة خارجة فان الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه
اي نفسه قابلة للعدم وهذا لا يكون عند وجوب بعضها فان القابل للعدم حينئذ ما هو بعض
نفسه لا جملة نفسه فغلطك وتغليطك ما حصل من لفظ الممكن بنفسه من الاجمال والادلة
العقلية انما يعترض على معانيها فان كنت اوردت هذا سؤالا لفظيا كان قليل الفائدة وان
كان سؤالا معنويا كان باطلا في نفسه والقوم لما قالوا الموجود اما ان يكون واجبا بنفسه
واما ان يكون ممكنا بنفسه جعلوا الوجود منحصرا في هذين القسمين اي جعلوا كل واحد واحد من
الموجودات منحصرا في هذين القسمين واما الجملة الجامعة لهذا وهذا فهي جامعة للقسمين
ومرادهم بالممكن في احد القسمين ما يكون كل شي منه لا يوجد الا بشي منفصل عنه ومرادهم
بالواجب بنفسه ما لا يفتقر الى مباين له بوجه من الوجوه ومن المعلوم ان الاول مفتقر الى مقتض
خارج عنه وان مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر الى ما هو مفتقر الى مقتض مباين له والمفتقر الى
المفتقر المباين له اولى ان يكون مفتقرا الى المباين واما الثاني فلا يجوز ان يكون مفتقرا الى مباين له
واما افتقاره الى نفسه او جزئه فهذا لا ينافي كونه غنيا عن ما يباينه وحينئذ فمجموع الموجودات

بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن بهذا التفسير بل هو من الواجب لعدم افتقاره الى مباين
له واذا قيل ان المجموع واجب بنفسه لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه او قيل هو واجب
بنفسه واريد بذلك ان فيه ما هو واجب بنفسه وسايره مستغن بذلك الواجب بنفسه فالمجموع
واجب ببعضه والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه من مغلطة المعترض
ويقال له قولك المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن تعني به انه مفتقر الى امر مباين
ام تعني به انه مفتقر الى بعضه اما الاول فباطل واما الثاني فحق ولكن اذا قيل ان مجموع
الممكنات التي كل منها مفتقر الى مباين له هو ايضا ممكن مفتقر الى مباين لهذا المجموع لم يعارض هذا للمجموع
بمجموع الموجودات فان مجموع الموجودات لا يصح ان يكون ممكنا بمعنى انه مفتقر الى مباين له ليس من اجزائه
ما هو مفتقر الى مباين له فاذا كان هو متوقفا على احاده وليس في احاده ما هو متوقف على امر
مباين له لم يجب ان يكون هو متوقفا على امر مباين له وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان مجموع الموجودات
لا يتوقف على امر مباين له اذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود ومجموع الموجودات لا يكون معلولا
لامر غير موجود بخلاف مجموع الممكنات فانه يكون معلولا لامر غير ممكن فكيف يقاس احدهما
بالاخر كيف يعارض هذا بهذا ويقال اذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر الى امر خارج عنها
موجود فكذلك يجوز ان يكون مجموع الممكنات لا يفتقر الى امر خارج عنها ليس بممكن وهل هذا
الا بمنزلة من قال اذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر في وجودها الى ما ليس بموجود فمجموع المعلومات
لا يفتقر في وجودها الى ما ليس بمعلوم وهل هذا الا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في
المعنى وهل يقول عاقل ان الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي وجب بغيره اذا لم يكن يحتاج الى معدوم
فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجودا بامر معدوم والممكن ليس له من نفسه وجود بل لا
وجود له الا من غيره سوا قيل ان عدمه لا يفتقر الى علة او قيل ان عدمه لعدم مقتضيه فمجموع
الممكنات التي ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون الا معدومة وكل منها لا يكون موجودا الا اذا كان
وجوده بغيره سوا سمي هو معلولا لغيره او مفعولا لغيره كيف تكون موجودة بغيرها وتكنه هذا يراد به
الواجب ان لفظ الممكن بالامكان الذي توصف به الممكنات المفتقرة الى مقتض مباين فيلزم ان لا
يكون لها ولا لشي منها وجود بوجه من الوجوه الا من المباين واما الامكان الذي وصف به مجموع
الموجودات فمعناه ان ذلك المجموع لم يجب الا بوجوب ما هو داخل فيه فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه موجود؟
فلا يكون ذلك المجموع مفتقرا الى مباين عنه ويتضح هذا بالوجه الثالث وهو انا نقول ابتدا كل فاما

ان يكون وجوده بامر مباين له واما ان لا يكون وجوده بامر مباين له وكلما يكون وجوده بامر مباين له لا يكون موجودا الا بوجود ما يباينه ومجموعها لا يوجد الا بمباين لا يوجد الا بمباين موجود مباين للممكنات خارج عنها وهو المطلوب ** واعلم ان هولاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك حتى صاروا في طرفي نقيض فتارة يثبتونه مجردا عن الصفات حتى يجعلونه وجودا مطلقا ثم يقولون هو الوجود الذي في الموجودات فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب بنفسه كما يفعل ذلك محققة صوفيتهم وتارة يشككون في نفس الوجود الواجب ويقدرون ان كل موجود ممكنا بنفسه لا فاعل له وان مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه بل هذا معلول معلول وهذا معلول معلول وليس في الوجود الا ما هو معلول معلول فلا يكون في الوجود ما هو فاعل مستغن عن غيره فتارة يجعلون كل موجود واجبا بنفسه وتارة يجعلون كل موجود ممكنا بنفسه ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين وان من الموجودات ما هو حادث كان تارة موجودا وتارة معدوما وهذا لا يكون واجبا بنفسه وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه ومن غلطهم في مسمى واجب الوجود انهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل انه لا بد من واجب بنفسه لا يحتاج الى شيء مباين له فلا يكون وجوده مستفادا من امر مباين له بل وجوده بنفسه وكون وجوده بنفسه لا ينفي ان يكون موجودا بنفسه وان يكون ما دخل في مسمى نفسه من صفاته لازما له فالدليل دل على انه لا بد للممكنات من امر خارج عنها فلا يكون وجوده بامر خارج عنه وحينئذ فاتصافه بصفاته سواء سمي ذلك تركيبا او لم يسم لا يمنعه ان يكون واجبا بنفسه لا يفتقر الى امر خارج عنه ** الوجه الثالث ان يقال قولك المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن ممنوع بان يقال ليس المجموع الا الافراد المركبة في الخارج والمجموع هو جميع تلك الافراد وتلك الافراد بعضها واجب وبعضها ممكن والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالافراد وانما هو امر نسبي اضافي كالعدد الموجود في الخارج فليست جملته غير احاده المعينة ومعلوم ان الجملة ليست هي كل واحد من الاحاد بعينه لكن هي الاحاد جميعها فالاحاد جميعها هي الجملة والمجموع وهذا لا حقيقة له غير الاحاد والاحاد بعضها واجب وبعضها ممكن تبين ذلك انه قد تقدم لسعد هذا ان جملة الامور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهي نفس المجموع ** الوجه الرابع ان يقال مجموع الموجودات اما ان يكون فيها واجب بنفسه واما ان لا يكون اي اما ان يقدر ذلك واما ان لا يقدر فان قدر فيها واجب

بنفسه ثبت وجوب الواجب بنفسه وهو المطلوب وان لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة وقد تقدم تقرير هذا الكلام ** واما الدليل الثالث فقد اعترض عليه بقوله قلنا ان اردتم على ابطال التسلسل وهو قولهم ان جملة ما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون نفس المجموع او داخلا فيه او خارجا والجواب عنه من وجوه احدها ان يقول العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولا ممكنا امر معلوم بالاضطرار فان المجموع مفتقر الى المعلولات الممكنة والمفتقر الى المعلولات الممكنة اولى ان يكون معلولا وحينئذ فما اورده من القدح في تلك الحجة لا يضر ** الوجه الثاني ان مجموع المعلولات الممكنة اما ان يكون واجبا بنفسه واما ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فالمقتضي له اما نفسه واما جزؤه او امر خارج عنه اما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة لان المجموع اما كل واحد واحد من الافراد فاذا ليس الافراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر ما لا غاية له والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع ان يكون كل منها محتاجا الى العلة فاذا لم يكن ثم مجموع الا هذه الاحاد التي كل منها معلول محتاج لزم ان لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه فيلزم وما لا يوجد بنفسه لا يوجد الا بموجد والموجد اذا لم يكن موجودا بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد فيلزم ان لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات فيلزم الجمع بين النقيضين وهو ان لا يكون شيء من الموجودات موجودا اذا قدرنا انه ليس فيها شيء موجود بنفسه وهي كلها موجودة فلا بد من غير موجود بنفسه فيكون الموجود موجودا بنفسه غير موجود بنفسه وهو جمع بين النقيضين ** الوجه الثالث ان يقال اردنا بالجملة ما يفتقر اليه المجموع العلة الفاعلة فان الكلام انما هو في اثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو اعم من ذلك فقوله ان اردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم انه يستلزم ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع فيقال قلنا ذلك لانه اذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول فانا انما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول فان الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده فاذا كان الفاعل فاعلا باختياره فلا بد من القدرة التامة والارادة الجازمة فلا يحصل الممكن بدون ذلك ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاءه الله وجب وجوده وما لم يشاه الله امتنع وجوده فان حصل الموثر التام وجب وجوده بغيره

وان لم يحصل امتنع وجوده لانتفا الموثر التام فوجوده لا يحصل الا بغيره واما عدمه
فقد قيل ايضًا انه لا بد له من علة وهو قول نظار السنه المشهورين كالقاضي ابي بكر
وابي المعالي والقاضي ابي يعلي وابن عقيل وهو اخر قول الرازي فانه يقول بقول هولا تارة وهولا
تارة لكن هذا اخر قوليه فان العدم عندهم لا يفتقر الي علة واذا قيل عدم لعدم علته فمعناه
ان عدم علته مستلزم لعدمه لا انه هو الذي اوجب عدمه بل اذا علمنا عدم علته علمنا انه معدوم فكان
ذلك دليلًا علي عدمه لا ان احد العدمين اوجب الاخر فان العدم لا تاثير له في شي اصلا بل عدمه يستلزم
عدم علته وعدم علته يستلزم عدمه من غير ان يكون احد العدمين موثرًا في الاخر فاما وجوده فلا
بد له من الموثر التام واذا حصل الموثر التام وجب وجوده والا امتنع وجوده ولهذا تنازع الناس في
الممكن هل من شرطه ان يكون معدومًا فالذي عليه قدما الفلاسفه كارسطو واتباعه من المتقدمين
والمتاخرين حتي الفارابي معلمهم الثاني فان ارسطو معلمهم الاول وحتي ابن سينا واتباعه واتفقوا
هولا ايضًا لكن تناقضوا كابن رشد وغيره وجمهور نظار اهل الملل من المسلمين وغيرهم ان من شرطه
ان يكون معدومًا وذهب ابن سينا وانه لا يعقل الامكان فيما لم يكن معدومًا وذهب ابن سينا
واتباعه الي ان القديم الموجود بغيره يوصف بالامكان وان كان قديمًا ازليًا لم يزل واجبًا بغيره لكنه
قد صرح هو واصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور وقد ذكرت بعض الفاظه في كتابه
المسمي بالشفا في غير هذا الموضع واصحابه الفلاسفه المتبعين لارسطو واصحابه مع الجمهور انكروا
ذلك عليه وقالوا انه خالف به سلفهم كما خالف به جمهور النظار وذلك لان الممكن بنفسه هو الذي
يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد وذلك انما يعقل فيما يكون معدومًا فيمكن ان يوجد ويمكن ان لا
يوجد بل يستمر عدمه فاما ما لم يزل موجودًا بغيره فكيف يقال فيه انه يمكن وجوده وعدمه او يقال
فيه انه يقبل الوجود والعدم ومما يوضح ذلك ان القابل للوجود وللعدم اما ان يكون هو الموجود
في الخارج او الماهيه الموجوده في الخارج عند من يقول الوجود زايد علي الماهيه او ليس موجودًا
في الخارج فان قيل بالاول فهو ممتنع لان ما كان موجودًا في الخارج ازلًا وابدًا واجبًا بغيره
فانه لا يقبل العدم اصلًا فكيف يقال انه يقبل الوجود والعدم وان قيل امر اخر فذلك
لا حقيقة له حتي يقبل وجودًا او عدمًا لان وجود كل شي عين ماهيته في الخارج ولكن
الذهن قد يتصور ماهيه غير الوجود الخارجي فاذا اعتبرت الماهيه في الذهن والوجود
في الخارج او العكس فاحدهما غير الاخر واما اذا اعتبر ما في الخارج فقط او ما في الذهن

فقط فليس هناك وجود وماهيه زايدة ومن تصور هذا تصورًا تامًا لم ينازع فيه وانما
ينازع من لم يميز بين الذهني والخارجي فيشتبه عليه احدهما بالاخر وايضًا فلو قدر ان في الخارج
ماهيه ووجود قديمًا ازليًا فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين ان لواجب الوجود ماهيه
غير زايده علي وجوده وحينيذ فمثل وجود هذه الماهيه لا تقبل العدم كما ان وجود
الماهيه الواجبه بنفسها لا تقبل العدم وان قيل نحن نريد بذلك ان ماهيه الممكن
الزايده علي وجوده القديم الازلي كماهيه الفلك من حيث هي هي مع قطع النظر عن
وجودها وعدمها تقبل الوجود والعدم قيل اثبات هذه الماهيه زايده علي الوجود باطل
كما قد قرر في موضع اخر وبتقدير التسليم بذلك كما يقال ان واجب الوجود زايد علي ماهيته ومعلوم انه لا
يستلزم ذلك كون ماهيته قابله للعدم ثم يقال قول القايل الماهيه من حيث هي هي
تقدير الماهيه مجرده عن الوجود والعدم وهذا تقدير ممتنع في نفسه فان الماهيه لو قدر
تحققها فاما ان يكون موجوده او معدومه فلا يمكن تقديرها مجرده في الخارج حتي يقال
ان هذه الماهيه تقبل الوجود والعدم وايضًا فلو قيل انه يمكن تقديرها مجرده فهذا انما
يمكن في الماهيه اذا كانت يمكن ان يكون موجوده ويمكن ان يكون معدومه واما ما
كان الوجود لازمًا لها قديمًا ازليًا يمتنع عدمه فكيف يتصور ان يقال ان هذه الماهيه تقبل العدم
وهي لم تزل واجبه الوجود فليس لها وقت من الاوقات العدم واذا قدرت مجرده في الذهن
فكيف هذه التي في الذهن هي الموجوده في الخارج المستلزمه القديم الازلي فان قيل هذا كما نقول في
ماهيه الفلك انه يقبل الوجود والعدم قيل لو سلم لكم ان ماهيه الفلك زايده علي وجوده
مع موافقتكم لسائر العقلا علي انه يمتنع تحققها في الخارج الا اذا كانت موجوده وحين وجودها
لا تكون معدومه بمعني كونها تقبل الوجود والعدم احد امرين اما ان يقال الماهيه المقدره في الذهن
يمكن ان يكون موجوده في الخارج ويمكن ان يكون معدومه واما ان يقال هذه الحقيقه يمكن
ان يكون في الخارج معدومه تارة وموجوده اخري فاذا اخبرنا في ذلك حال عدمها قيل يمكن
وجودها بعد العدم وان كان حين وجودها قيل يمكن عدمها بعد الوجود ومثل هذا ممتنع
في الماهيه القديمه الازليه التي يجب وجودها ويمتنع عدمها سوا قدر ان وجوبها بنفسها

او بغيرها كما ان الصفات التي عند من قال مركبه مع كونها قديمه ازليه واجبه بالذات فانها عندهم لا يمكن
قدمها ولا تقبله فان ما وجب قدمه من الامور الوجوده امتنع عدمه باتفاق العقلا فان ما يجب قدمه لا
يكون الا واجبا بنفسه وان قدر انه ليس واجبا بنفسه فلا بد ان يكون واجبا بغيره وما ليس واجبا
بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلا فانه اذا قدر انه ليس واجبا فلا بد ان يكون من لوازم الواجب
بنفسه فانه لو لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه اخرى لم يكن هناك موجب لذاته ولا لازم
واجبه بنفسها فامتنع قدمه واذا كان كذلك لزم من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه الا اذا عدم
الملزوم فان اللازم لا ينتفي الا اذا انتفا الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم
لازمه وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم فان قيل فالممكنات التي هي محدثه هي واجبه بغيرها
اذا وجدت تجب بوجوب سببها فما شا الله كان و وجب وجوده وما لم يشا لم يكن وامتنع عدمه
وهي ممتنعه حال عدمها ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب
بل الفرق بينهما من وجهين احدهما ان يقال كانت معدومه تارة وموجوده اخرى فثبت قبولها
للوجود والعدم فلا يمكن ان يقال انها لا تقبل العدم بخلاف ما لم تعدم قط ولم يمكن عدمه في الزمان الثاني ان
يقال وجودها من حينها الواجب اذ لو كان كذلك لكانت لازمه لذاته قديمه ازليه بل انما توجد حين ما الذات معها
تحدث تكمل الشروط التي بها يتم حصول المقتضي التام فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم
موثرها التام ومن جمله ذلك الامور الحادثه التي هي شرط في حدوثها واذا عدمت
فانها تعدم لانتفا بعض هذه الشروط الحادثه او لحدوث مانع صاد وجودها
ومنع تمام علتها التامه فعدمت لعدم بعض الحوادث ووجود بعض الحوادث
كما وجبت لحدوث بعض الحوادث وعدم بعضها ايضا فلهذا لم تكن من لوازم
ذاته المجردة في الازل بخلاف ما كان من لوازم ذاته في الازل فان هذا لازم ذاته يمتنع
تحقق ذاته في الازل بدونه فمتى قدر عدمه لزم عدم الذات الازليه الواجبه الوجود
وعدمها ممتنع فعدم لازمها الازلي ممتنع فلا يكون اللازم الازلي ممكنا البته بل لا يكون الا
واجبا قديما ازليا لا تقبل ذاته العدم وهذا هو المطلوب فقد تبين ان ما كان ازليا فانه
واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكنا البته وهذا مما اتفق عليه العقلا اولهم واخرهم
حتى ارسطو وجميع اتباعه من الفلاسفه الى الفارابي وغيره وكذلك ابن سينا واتباعه لكن
هو لا تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع وخالفوا العقلا قاطبه مع مخالفتهم لانفسهم في هذا الموضع
حيث قضوا بوجود موجود ممكن يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما ازليا واجبا وان قيل هو
واجب بغيره ولهذا لا يوجد هذا القول عن احد من العقلا قبل هولا ولا نقله اهل المقالات عن احد
من الطوايف وانما يوجد في كلام هولا واتباعهم واذا عرف
هذا

فان قال هولا نحن نريد به العدم الاستقبالي اي يقبل ان يعدم في المستقبل قيل فهذا يبطل قولكم
لان ما كان واجبا بغيره ازليا لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل وكذلك عندكم
ما كان ازليا كان ابديا يمتنع عندكم عدمه وان قيل نريد به انما تصور في الذهن
يمكن وجوده في الخارج ويمكن ان لا يوجد قيل اذا كان ازليا واجبا بغيره لم يمكن ان
يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا فالممكن لا يكون ممكنا ان لم يكن معدوما في الماضي او المستقبل
واذا قيل ان الممكن يقبل الوجود والعدم لم نرد به انه يقبلهما على سبيل الجمع فان هذا
جمع بين النقيضين بل المراد به انه يقبل الوجود بدلا عن العدم والعدم عن الوجود فاذا
كان معدوما كان قابلا لدوام العدم وقابلا لحدوث الوجود واذا كان موجودا قبل
دوام الوجود وقبل حدوث العدم هذا اذا اعتبرت حاله في الخارج وان اعتبر حاله في
الذهن فالمراد انما يتصوره الذهن يمكن ان يوجد في الخارج ويمكن ان لا يوجد فبكل حال اذا
اعتبر الممكن ذهنيا او خارجيا لا يتحقق فيه الامكان الا مع امكان العدم تارة ووجوده
اخرى فما كان ضروري العدم كالجمع بين النقيضين لا يكون ممكنا وما كان ضروري الوجود
وهو القديم الازلي لا يكون ممكنا وقد وافق على هذا جميع الفلاسفه ارسطوا وجميع اصحابه المتقدمين
والمتاخرين فمع وجوب وجوده بنفسه او بغيره دايما ليس هناك ممكن تحكم عليه بقبول الوجود
والعدم ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في اثبات امكان مثل هذا اضطربوا في
الممكن وورد عليهم فيه اشكالات كثيره كما هو موجود في كتبهم كما اورده الرازي في جعله
من الحجج الداله على نفي هذا الممكن ولم يكن له عنها جواب الا دعواه ان ما كان متغيرا فانه
يعلم امكانه بالضروره وهذه الدعوى يخالفه فيها غيره جمهور العقلا حتى ارسطوا واصحابه وهذا
الذي بينها عليه هو احد ما يستدل به على ان كل ممكن فهو مسبوق بالعدم وكل ما سوى الله ممكن
وكل ما سوى حادث عن عدم كما قد بسط في موضعه والمقصود هنا ان الذين استدلوا بهذه الادله
على افتقار الممكنات الى واجب خارج عنها فان مرادهم بقولهم جمله ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو
المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتاثيره التام وجودها كما ذكرناه من ان الفاعل
باختياره اذا وجدت قدرته التامة وارادته التامه وجب وجود المقدور وهي الممكنات واما

قوله فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الاجزا كافيًا في المجموع فلما ذكرناه من ان الموثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم ان يكون بعض اجزا المجموع هو الموثر في المجموع فيكون موثرًا في نفسه وفي غيره وهذا ظاهر فانه اذا قدر مجموع الممكنات وقدر ان واحدًا منها موثرًا في المجموع اي في واحد واحد وفي الهيه الاجتماعيه لزم ان يكون موثرًا في نفسه وفي غيره فيكون بعض اجزا المجموع موجبًا لحصول المجموع المذكور ومن المجموع ﻫ نفسه وهذا ممتنع واما المجموع المركب من الواجب والممكن فهنالك ليس بعضه موثرًا في كل واحد واحد وفي الهيه الاجتماعيه فان من المجموع الواجب بنفسه لم يوثر فيه غيره شي فظهر الفرق وايضًا فالواجب موثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس موثرًا في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فان كل واحد منها لا بد له من موثر والاجتماع لا بد له من موثر فالمجموع مفتقر الى الموثر باي تفسير فسر فان فسر بالهيه الاجتماعيه فهي متوقفه على الافراد الممكنه والتوقف على الممكن اولى ان يكون ممكنا مع ان الهيه الاجتماعيه نسبه واضافه متوقفه على غيرها فهي داخله في الامكان والافتقار من غيرها وهي من اضعف الاعراض المفتقرة الى الاعيان ان قدر لها ثبوتًا وجوديًا والا فلا وجود لها وان فسر المجموع بكل واحد واحد او فسر بالامرين بكل واحد واحد وبالاجتماع او بغير ذلك باي شي فسر لم يكن الا ممكنا مفتقرًا الى غيره وكلما كثرت الامكانات كثر الافتقار والحاجه فاذا قيل الموثر في ذلك واحد منها وهو ممكن لزم ان يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلًا لجميع الممكنات ونفسه من الممكنات فان نفسه لا بد لها من فاعل ايضًا وهذا المعترض اخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به المجموع المركب من الممكنات ولفظ المجموع فيه اجمال يراد به الاجتماع ويراد به جميع الافراد ويراد به الامران فكانت معارضته في غايه الفساد فان ذلك المجموع فيه واجب بنفسه لا يحتاج الى غيره وما سواه من الافراد والهيه الاجتماعيه مفعول له فهذا معقول فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه واما الهيه الاجتماعيه ان قدر لها وجود في الخارج فهي حاصله به ايضًا سبحانه وتعالى واما المجموع الذي كل منه مفتقر الى من يبدعه وليس فيه موجود بنفسه فيمتنع ان يكون فاعلهم واحدًا منهم لانه لا بد له من فاعل فلو كان فاعلهم لكان فاعل نفسه وغيره من الممكنات يكون بعضها فاعلًا لها بطريق الاولى فان ما يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الاولى وما يفتقر اليه المجموع يفتقر اليه بعضه بطريق الاولى وهذا

المعترض احد ما يفتقر اليه المجموع لفظًا مجملًا فالافتقار قد يكون افتقار المشروط الى شرطه وقد يكون افتقار المفعول الى فاعله ثم اخذ يورد على هذا وعلى هذا ونحن نجيب على كل تقدير الوجه الرابع ﻫ ان يقال اتعني بجمله ما يفتقر اليه المجموع ما اذا وجد وجد المجموع وما لا يوجد المجموع الا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطًا او فاعلًا فان جمله ما يفتقر اليه الشي هو الجمله التي تشتمل على كل ما يفتقر اليه الشي فكل ما كان الشي مفتقرا اليه فهو داخل في هذه الجمله واذا حصل كل ما يحتاج اليه الشي لم يبق الشي محتاجا الى شي اصلا فيلزم وجوده حينئذ فانه ما دام مفتقرًا الى شي لم يوجد واذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفًا على شي اصلا لزم وجوده فنعني بجمله ما يتوقف وجود الشي عليه الامور التي اذا وجدت وجد المجموع وان لم توجد جميعها لم يوجد المجموع ومعلوم انه اذا عني به ذلك لم يمكن ان يكون ذلك بعضها لانه يلزم حينئذ ان يكون بعض الاجزا كافيًا في المجموع فانه قد يسر الجمله بما اذا حصل وجب حصول المجموع وان لم تحصل لم يجب حصوله فلو كان بعض الاجزا هو تلك الجمله لوجب ان يكون ذلك البعض كافيا في حصول المجموع سوا قدر فاعلًا لنفسه وللباقي الجمله او قدر ان حصوله هو حصول المجموع او قدر غير ذلك من التقديرات الممتنعه فاي تقدير قدر كان ممتنعًا فان جمله ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع باي تفسير فسر وهو المطلوب ولكن لفظ المجموع فيه اجمال فانه قد يعني به مجرد الهيه الاجتماعيه وقد يعني به كل من الافراد او كل من الافراد مع الهيئة الاجتماعيه فان عني به الاول فلا ريب ان هذا قد يكون بعض الافراد موجبا له كما في المجموع المركب من الواجب والممكن فان الواجب هو الموجب للممكنات وهو الموجب ايضًا للهيئة الاجتماعيه والهيه الاجتماعيه امر ممكن خارج عن الواجب ليس هو بعض الهيه الاجتماعيه لكنه بعض الافراد والهيه نسبه واضافه وليس هو بعض النسبه والاضافه ولكن هو بعض الافراد المنسوب بعضها الى البعض والنسبه وسائر الافراد غيره وهو الموجب لكل ما هو غيره واما المجموع الذي هو الافراد فلا يكون بعضه هو الموجب لكل من الافراد فان هذا يقتضي ان يكون ذلك البعض موجبًا لنفسه فاعلًا لذاته وهذا ممتنع بالضروره واتفاق العقلا بل هو من ابلغ الامور امتناعًا والعلم بذلك من اوضح المعارف واجلاها ولهذا لم يقل هذا احد من العقلا واذا كان المجموع كل من الافراد موجبًا لنفسه ولسائر الافراد ومع الهيه الاجتماعيه وهذا بين ولله الحمد والمنه واعلم ان مثل هذه الاعتراضات مع صحه الفطنه وحسن النظر يعلم فسادها ومثل هذه الخواطر الفاسده التي تقدح في المعلومات لا نهايه لها ولا يمكن استقصا ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ولولا ان هذين الرجلين الذين كان يقال انهما افضل اهل زمانهما في المباحث

العقليه كلاميها وفلسفيها اورد كل منهما ما ذكرته وصار ذلك عنده مانعا من صحه الطريق المذكور فيهما في اثبات واجب الوجود لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه فضلا عمن نور الله قلبه ثم ان هولا الفلاسفه يقولون كما زعم الامدي ان كمال النفس الانسانيه هو الاحاطه بالمعقولات والعلم بالمجهولات وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب فاي شي عرفوه وقد بلغني باسناد متصل عن بعض روسهم وهو الخونجي صاحب كشف الاسرار في المنطق وهو عند كثير منهم غايه في هذا الفن انه قال عند الموت اموت وما علمت شيا الا ان الممكن يفتقر الى الواجب ثم قال الافتقار وصف عدمي اموت وما علمت شيا وذكر الثقه عن هذا الامدي انه قال امعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيا الا ما عليه العوام او كلاما هذا معناه وذلك ان هذا الامدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ولا حدوث العالم ولا اثبات واجب الوجود بل ذكر في التوحيد طرقا زيفها وذكر طريقه زعم انه ابتكرها وهي اضعف من غيرها وكان ابن العربي صاحب الفصوص والفتوحات وغيرهما يعظم طريقته ويقول ان الطريقه التي ابتكرها في التوحيد طريقه عظيمه او ما هو نحو هذا حتى افضى الامر ببعض اعيان القضاه الذين نظروا في كلامه الى ان قالوا التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وانما يعلم بالسمع فقام عليه اهل بلده وسعوا في عقوبته وجرت له قصة وكذلك الاصبهاني اجتمع بالشيخ ابراهيم الجعبري يوما فقال له بت البارحه افكر الى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته وكذلك حدثني من قرا على ابن واصل الحموي انه قال ابيت بالليل واستلقي على ظهري واضع على وجهي الملحفه وابيت اقابل ادله هولا بادله هولا وبالعكس واصبح وما ترجح عندي شي دانه يعني ادله المتكلمين والفلاسفه وقد بسطنا الكلام في التوحيد وادلته في غير هذا الموضع وذكرنا ان الناس قبلنا قد ذكروا له الادله العقليه اليقينيه ما شا الله ولكن الانسان يريد ان يعرف ما قاله الناس وما سبقوا اليه وبينا ايضا ان القران ذكر من ذلك ما هو خلاصه ما ذكره الناس وفيه من بيان توحيد الالهيه ما لم يهتد اليه كثير من النظار ولا العباد بل هو الذي بعث الله به رسوله وانزل كتبه وهولا كما ذكرت اقسموا الى اصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال واصحاب اراده وعباده وتاله وزهد فكان منتهى اولئك الشك ومنتهى هولا الشطح فاولئك يشكون في ثبوت واجب الوجود او يعجزون عن اقامه الدلاله عليه واذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شي فتكون الموجودات معدومات فيفضي بهم سوا النظر الى جعل الموجود الواجب ممكنا وجعل الواجب ممكنا

غايه التعطيل والاخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود فلا يكون في الوجود وجود هو عندهم مخلوق ولا مصنوع ولا مفتقر الى غيره ولا محتاج الى سواه فلا يكون في الوجود ما وجد بعد عدمه ولا ما عدم بعد وجوده وهذا فيه من جعل المعدوم موجودا ومن جعل الممكن واجبا وجعل العبد ربا وجعل المحدث قديما ما هو غايه الكفر والشرك والضلال هذا مع ان اثبات الموجود الواجب القديم الغني الخالق واثبات الوجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من اظهر المعارف وابين العلوم واما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده من الحيوان والنبات والمعدن وما بين السما والارض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك وما نشاهده من حركات الكواكب وحدوث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني ادم يرونه بابصارهم ثم اذا شهدوا ذلك فنقول معلوم ان المحدثات لا بد لها من محدث والعلم بذلك ضروري كما قد بين ولا بد من محدث لا يكون محدثا وكل محدث ممكن والممكنات لا بد لها من واجب وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع والمفتقرات لا بد لها من غني والمربوبات لا بد لها من رب والمخلوقات لا بد لها من خالق وايضا فانه يقال هذا الموجود اما ان يكون واجبا بنفسه واما ان لا يكون واجبا بنفسه بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين وايضا فالموجود اما ان يكون محدثا واما ان يكون قديما والمحدث لا بد له من قديم فلزم وجود القديم على التقديرين وايضا فالموجود اما ان يكون مخلوقا واما ان لا يكون والمخلوق لا بد له من خالق فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين وايضا فاما ان يكون خالقا واما ان لا يكون وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات التي علم حدوثها انها مخلوقه والمخلوق لا بد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين وايضا فالموجود اما غني عن كل ما سواه واما مفتقر الى غيره والفقير الى غيره لا بد له من غني بنفسه فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين فهذه البراهين وامثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه ۞ وابن سينا واتباعه كالرازي والامدي والسهروردي المقتول واتباعهم سلكوا في اثبات واجب الوجود طريقه الاستدلال بالوجود وعظموها وظن من ظن منهم انها اشرف الطرق وانه لا طريق الا

وهو يفتقر اليها حتى ظنوا ان طريقة الحدوث مفتقرة اليها وكل ذلك غلط بل هي طريقة توجب
اثبات واجب الوجود بلا ريب لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلا سلفهم
وغير سلفهم وهذا الذي يكون موجودا تارة ومعدوما اخرى فاما اذا فسروا الممكن الذي ينقسم الى
قديم واجب بغيره والى محدث مسبوق بالعدم كما هو قول ابن سينا واتباعه فلا يصح لهم على هذا الاصل
الفاسد لا اثبات واجب بنفسه ولا اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه وهذه الطريقة هي في الحقيقة
ماخوذة من طريقة الحدوث وطريقة الحدوث اكمل وابين فان الممكن الذي يعلم انه ممكن هو ما علم انه وجد
بعد عدمه او عدم بعد وجوده هذا الذي اتفق عليه العقلا على انه ممكن وهو الذي يستحق ان
يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فاذا كل ممكن محدث واما تقدير ممكن لم يزل واجبا بغيره فالعقلا
دفعوا ذلك حتى القايلون بقدم العالم كارسطو واتباعه المتقدمين وحتى هولا الذين قالوا ذلك
ابن سينا واتباعه لا يجعلون هذا من الممكن بل الممكن عندهم ما امكن وجوده وعدمه فكان موجودا
تارة ومعدوما اخرى وانما جعل هذا من الممكن ابن سينا واتباعه مع تناقضه وتصريحه بخلاف
ذلك لما سلكوا في اثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب فقالوا كل ما سواه يكون
ممكنا بنفسه واجبا بغيره وجعلوا العالم قديما ازليا مع كونه ممكنا بنفسه وهذا خلاف قول سلفهم
وقول ايمة الطوايف سواهم وخلاف ما صرحوا هم ايضا به وهذا مما انكره ابن رشد وغيره على ابن سينا
وبسط الكلام فيه له موضع اخر والمقصود هنا ان هولا الذين يدعون ان كمال النفس هو الاحاطة
بالمعقولات والعلم بالمجهولات هولا اضطرابهم في اشرف المعلومات للموجودات بل فيما لا تنجو النفوس
الا بمعرفته وعبادته ولكن لما سلموا للفلاسفة اصولهم الفاسدة تورطوا معهم في مجاراتهم وصاروا
يجرونهم كما تجر الملاحدة الباطنية الناس صنفا صنفا والفلسفة هي باطن الباطنية ولهذا
صار في هولا نوع من الالحاد فقل ان يسلم من دخل مع هولا في نوع من الالحاد في اسما الله واياته
وتحريف الكلم عن مواضعه ونفس المقدمة الهايلة التي جعلوها غاية مطلوبهم وهو ان كمال النفس
في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الانبيا لما تكلمنا
على قولهم انها قوى نفسانية وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك وبينا ان قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم
خطا وضلال ومن هنا جعلوا الشرايع مقصودها اما اصلاح الدنيا واما تهذيب النفس لتستعد
للعلم او لتكون الشريعة امثالا لتفهيم المعاد العقليات كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل ابي
يعقوب السجستاني وامثاله ولهذا لا يوجبون العمل بالشرايع على من وصل الى حقيقة العلم ويقولون

انه لم يجب على الانبيا ذلك وانما كانوا يفعلونه لانه من تمام تبليغهم الامم ليقتدوا بهم في ذلك لا انه واجب
على الانبيا وكذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الامة والعلما ودخل في ذلك طايفة من ضلال
المتصوفة ظنوا ان غاية العبادات هو حصول المعرفة فاذا حصلت سقطت العبادات وقد يحتج
بعضهم بقوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويزعمون ان اليقين هو المعرفة وهذا خطا باجماع المسلمين
ويزعمون ان اليقين اهل التفسير وغيرهم فان المسلمين متفقون على ان وجوب العبادات كالصلاة الخمس
ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش والمظالم لا يزال واجبا على كل احد ما دام عقله حاضرا ولو
بلغ ما بلغ وان الصلوات لا تسقط عن احد قط الا عن الحايض والنفسا او من زال عقله مع ان من
زال عقله بالنوم فانه يقضيها بالسنة المستفيضة المتلقاة بالقبول واتفاق العلما واما من زال
عقله بالاغما ونحوه مما يعذر فيه ففيه نزاع منهم من يوجب قضاها مطلقا كاحمد ومنهم من لا
يوجبه كالشافعي ومنهم من يوجب قضا ما قل وهو ما دون اليوم والليلة او صلوات اليوم والليلة كما
هو مذهب ابي حنيفة ومالك والمجنون لا يقضي عند عامتهم وفيه نزاع شاذ فالمقصود من هذا ان
الصلوات الخمس لا تسقط عن احد له عقل سوا كان كبيرا او صالحا او عالما وما يظنه طوايف من جهال
العباد واتباعهم وجهال النظار واتباعهم وجهال الاسمعيلية والنصيرية وان كانوا كلهم جهالا من
سقوطها عن العارفين او الواصلين او اهل الحضرة او عمن خرقت له العادات او عن الايمة الاسمعيلية
او بعض اتباعهم او عمن عرف العلوم العقلية او عن المتكلم الماهر في النظر او الفيلسوف الكامل في الفلسفة
فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين وبما علم بالاضطرار من دين الاسلام واتفق علما المسلمين على ان الواحد
من هولا يستتاب فان تاب واقر بوجوبها والا قتل فانه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها وانما
تنازعوا في قتل من اقر بوجوبها وامتنع من فعلها مع ان اكثرهم يوجب قتله ثم الواحد من هولا اذا عاد
واعترف بالوجوب فهل عليه قضا ما تركه هذا على ثلثة انواع احدها ان يكون قد صار مرتدا ممتنعا
عن الاقرار بما فرضه الرسول فهذا حكمه حكم المرتدين وفيه للعلما ثلثة اقوال احدها انه لا يقضي ما
تركه في الردة ولا قبلها لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة بنا على ان الردة احبطت عمله وانه اذا عاد
عاد باسلام جديد فيستانف العمل كما هو معروف في مذهب ابي حنيفة ومالك وقول في مذهب
احمد والثاني انه يقضي ما تركه في الردة وقبلها وهذا قول الشافعي واحدى الروايات عن احمد والثالث
انه لا يقضي ما تركه في الردة ويقضي ما تركه قبلها كالرواية المشهورة عن احمد وان كان الواحد من هولا جاهلا
وهو مصدق للرسول لكن ظن ان من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين كما يظن ذلك طوايف

من صحب الشيوخ الجهال وكما يظنه طايفة من الشيوخ الجهال ولهم مع ذلك . احوال نفسانية

من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ... المواهب محمد ... الصدور ... وقفي عبده

الرابع والاربعون

الوجه ان يقال العقليات التي يقال انها اصل السمع وانها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها فامتنع ان تكون اصلا له بل هي ايضا باطلة وقد اعترف بذلك ايمة اهل النظر من اهل الكلام والفلسفة فان جماع هذه الطرق هي طريقان او ثلث طريقة الاعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها او ببعضها كالحركة والسكون وطريقة التركيب والاستدلال بها على ان الموصوف بها ممكن او محدث فهاتان الطريقان هي جماع ما يذكر في هذا الباب والاستدلال بالاختصاص على امكان المختص وحدوثه قد يقال انها طريقة اخرى وقد تدخل في الاولى والاستدلال باجتماع الجواهر وافتراقها على راي من يقول ان الجسم مركب من الجواهر المنفردة يدخل في الاولى وفي الثانية اما دخولها في الاولى فبناء على ان الجواهر لا تخلو من الاجتماع والافتراق كما لا يخلو الجسم بل الجوهر من الحركة والسكون واما دخولها في الثانية فبناء على ان الجسم مركب من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة وحينيذ فيكون اما ممكنا عند من يستدل بذلك على الحدوث ولكن الاستدلال بهذه الطريق مبني على ان الجسم من الجواهر المحسوسة التي لا تنقسم وهي المنفردة او من الجواهر العقلية وهي المادة والصورة وهذا مما نازع فيه جمهور العقلاء خلاف كون الجسم لا يخلو عن نوع من الاعراض فلا يخالف فيه الا شذوذ ثم الطريقة الاولى مبنية على امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث والثانية مبنية على ما اجتمعت فيه معاني لزم ان يكون ممكنا او حادثا والثالثة مبنية على ان المختص لا بد له من مخصص منفصل عنه وهذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها جمهور العقلا وكل من هذه الطرق يسلكها المعتزلة نفاة الصفات والافعال ويسلكه ايضا نفاة الافعال القايمة به دون الصفات واما المتفلسفة القايلون بقدم العالم نفاة الصفات فاصل كلامهم مبني على طريقة التركيب بناء على ان الموصوف مركب واذا استدلوا بطريقة الاعراض فانما يستدلوا بها على ان الموصوف بها ممكن ويسندون ذلك الى التركيب فاما استدلالهم بالاعراض على حدوث الموصوف فلا يمكنهم لان هذا نقيض قولهم وكل من الطايفتين تطعن في طريقة الاخرى وتبين فسادها ومعلوم ان المتكلمين القايلين باثبات الصفات لله تعالى اقرب الى الاسلام والسنة من نفاة الصفات وان نفاة الصفات القايلون بحدوث السموات والارض اقرب الى الاسلام والسنة من القايلين بقدم ذلك ومن كان الى الاسلام والسنة اقرب كانت عقلياته التي يعارض بها التي تعارض بها النصوص الالهية اقل بعدا عن دين المسلمين فاذا كان ايمة العلم قد انكروا هذه انه هي اقرب من غيرها الى العقل والنقل وبينوا انها فاسدة في العقل محرمة في الشرع

كان ما هو ابعد منهما واضعف اعظم فسادا في العقل وتحريما في الشرع وما زال ايمة العلم على ذلك
حتى ايمة النظر من اهل الكلام والفلسفة فالاستدلال بالحركة والسكون على حدوث المتحرك الساكن
بل الاستدلال بالاعراض مطلقا على حدوث ما قامت به من الجواهر والاجسام والاستدلال بحدوث
الصفات على ما قامت به من الموصوفات والاستدلال بتركيب الاجسام من الجواهر ونحو ذلك وجعل ذلك
طريقا الى العلم بحدوث العالم والى العلم باثبات الصانع تعالى هو طريق المعتزلة وغيرهم من اهل الكلام
الجهمية وهم الذين ابتدعوا هذه الطريق والاستدلال بهما والتزام لوازمها والتفريع عليها وان كان قد
شركهم في ذلك قوم من غير المسلمين او سبقوهم الى ذلك سوا كانوا من الصابين او اليهود او غيرهم
والمقصود ان ظهور هذه في الاسلام كان ابتداوه من جهة هولا المتكلمين وهذه هي من اعظم اصول
هولا المتكلمين وهذه وامثالها هي من الكلام الذي اتفق سلف الامة وايمتها على ذمه والنهي عنه
وتجهيل اصحابه وتضليلهم حيث سلكوا في الاستدلال طرقا ليست مستقيمة واستدلوا بقضايا
متضمنة للكذب فلزمهم بها مسايل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرايح المعقول وكانوا
جاهلين كاذبين ظالمين في كثير من مسايلهم ووسايلهم واحكامهم ودلايلهم وكلام السلف
والايمة في ذلك كثير مشهور في عامة كتب الاسلام وما من احد فيه شي من العلم الا وقد بلغه من ذلك
بعضه لكن كثير من الناس لم يحيطوا علما باقوال السلف والايمة في ذلك ومعانيها وقد جمع الناس من
كلام السلف والايمة في ذلك مصنفات مفردة مثل ما جمعه الشيخ ابو عبد الرحمن السلمي ومثل المصنف
الكبير الذي جمعه ابو اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري الذي سماه ذم الكلام واهله ومن ذلك في
كتب السنة والاثار ما شا الله وممن ذكر اتفاق السلف على ذلك ابو حامد الغزالي في اجل كتبه الذي سماه
احيا علوم الدين قال فان قلت فعلم الجدل والكلام مذموم كعلم النجوم او هو مباح او مندوب
اليه فاعلم ان للناس في هذا غلوا واسرافا في اطراف فمن قايل انه بدعة وحرام وان العبد ان يلقى الله
تعالى بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بالكلام ومن قايل انه واجب فرض اما على الكفاية او على
الاعيان وانه اجل الاعمال واعلا القربات وانه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله قال والى التحريم
ذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وسفيان وجميع اهل الحديث من السلف قال ابن عبد الاعلى سمعت
الشافعي يوم ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة يقول لان يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا
الشرك خير له من ان يلقاه بشي من الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا اقدر ان احكيه وقال ايضا
اطلعت من اهل الكلام على شي ما ظننته قط ولان يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك

خير له من ان ينظر في الكلام وقال ايضا لو علم الناس ما في الكلام من الاهوا لفروا منه فرارهم من الاسد
وقال حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء
من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام وقال الامام احمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام
ابدا وقال لا تكاد ترى احدا نظر في الكلام الا وفي قلبه دغل قال وبالغ فيه حتى هجر
الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال ويحك الست
تحكي بدعتهم اولا ثم ترد عليهم الست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في
تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الراي والبحث قلت هجران احمد للحارث لم يكن لهذا السبب
الذي ذكره ابو حامد وانما هجره لانه كان على قول ابن كلاب الذي وافق المعتزلة على صحة طريقة الحركات
وصحة طريق التركيب ولم يوافقهم على نفي الصفات مطلقا بل كان هو واصحابه يثبتون ان الله فوق
الخلق عال على العالم موصوف بالصفات ويقررون ذلك بالعقل وكان مضمون مذهبه نفي ما يقوم
بذات الله تعالى من الافعال وغيرها مما يتعلق بمشيته واختياره وعلى ذلك بنى كلامه في مسالة القران
وهذا هو المعروف عند من له خبرة بكلام احمد من اصحابه وغير اصحابه من علما الحديث والسنة ولابي
عبد الله الحسين والد ابي القاسم الخرقي صاحب المختصر المشهور كتاب في قصص من هجره احمد سال
فيه لابي بكر المروذي عن ذلك فاجابه عن قصصهم واحدا واحدا وقد ذكر ذلك ايضا ابو بكر
الخلال في كتاب السنة وقد ذكر ذلك ابن خزيمة وغيره ممن يعرف حقيقة هذه الامور وكذلك
السري السقطي كان يحذر الجنيد بن محمد من مشابهة الحارث ثم ذكر غير واحد ان الحارث رجع عن
ذلك كما ذكره معمر بن زياد في اخبار شيوخ اهل المعرفة والتصوف وذكر ابو بكر الكلاباذي في كتاب التعرف
لمذاهب التصوف عن الحارث المحاسبي انه كان يقول ان الله تعالى يتكلم بصوت وهذا يناقض
قول ابن كلاب وابو حامد ليس له من الخبرة بالاثار النبوية والسلفية ما لاهل المعرفة بذلك
الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه ولهذا يذكر في كتبه من الاحاديث والاثار الموضوعة والمكذوبة
ما لو علم انها موضوعة لم يذكرها واحمد رضي الله عنه قد رد على الجهمية وغيرهم بالادلة السمعية
والعقلية وذكر كلامهم وحججهم كما هو معروف في كتابه وخطابه والمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله
كالجدل بالباطل والجدل بغير علم والجدل في الحق بعد ما تبين فاما المجادلة الشرعية التي ذكرها الله
تعالى عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام وامر بها في مثل قوله تعالى قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا وقوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وقوله تعالى الم تر الى الذي حاج

الو نقد اولها ما لم يذكره عن

ابرهيم في ربه وقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وامثال ذلك فقد يكون واجبا او مستحبا وما
وما كان كذلك لم يكن مذموما في الشرع ن وما ذكره ابو حامد الغزالي من كلام السلف في ذم
اهل الكلام لولا انه معروف عنهم في كتب يعتمد عليها لم نذكره هنا وقد نقل من ذلك ما نقله
من كتاب ابي عمر ابن عبد البر الذي سماه فضل العلم واهله وما يلزمهم في ادابه وحمله كما نقل ذلك
عن احمد انه قال علما الكلام زنادقة قال وقال مالك ارايت ان جاء من هو اجدل منه ايدع
دينه كل يوم لدين جديد قال يعني ان اقوال المجادلين تتقاوم قال وقال مالك لا تجوز شهادة
اهل الاهوا والبدع فقال بعض اصحابه في تاويله انه اراد باهل الاهوا اهل الكلام على اي مذهب
كانوا قلت هذا الذي حكاه عنه ابو حامد هو محمد بن خويزمنداد البصري الامام المالكي
وقد قال ان اهل الاهوا عند مالك واصحابه الذين ترد شهادتهم هم اهل الكلام قال وكل
متكلم فهو من اهل الاهوا والبدع عند مالك واصحابه اشعريا كان او غير اشعري هكذا ذكره
عنه ابن عبد البر ومنه نقل ذلك ابو حامد لكن كنا عن التصريح بذلك قال ابو حامد وقال
ابو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق قال وقد اتفق اهل الحديث من السلف على هذا ولا
ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة رضي الله عنهم مع انهم اعرف
بالحقايق وافصح في ترتيب الالفاظ من غيرهم الا لعلمهم بما يتولد منه ولذلك قال النبي صلى الله
عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون اي المتعمقون في البحث والاستقصاء قال واحتجوا
بان ذلك لو كان من الدين لكان اهم ما يامر به النبي صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويثني على
اربابه فقد علمهم الاستنجاء وندبهم الى حفظ الفرايض واثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وعلى هذا
استمر الصحابة والزيادة على الاستاذ طغيان وظلم وهم الاستاذون والقدوة ونحن الاتباع
والتلامذة قال واما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان المحذور من الكلام ان كان هو من اجل لفظ
الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة فالامر فيه قريب
اذ ما من علم الا وقد احدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو
عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتعليل والتركيب وفساد الوضع لما كانوا يفهمونه
واحداث عبارة للدلالة على مقصود صحيح كاحداث انية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح
وان كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعني به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق
تعالى وصفاته كما جا به الشرع فمن اين يحرم معرفة الله بالدليل وان كان المحذور هو التشعب

والتعصب

والتعصب والعداوة والبغض وما يفضي اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه كما
ان الكبر والريا وطلب الرياسة مما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب
الاحتراز منه ولكن لا يمنع من العلم لاجل ادايه اليه وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والبحث
عنها محظورا وقد قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم وقال تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة وقال تعالى قل هل عندكم من سلطان اي من حجة وبرهان وقال تعالى قل فلله
الحجة البالغة وقال تعالى الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه الى قوله تعالى فبهت الذي كفر وذكر
ابرهيم ومجادلته وافحامه خصمه في معرض الثنا عليه وقال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
على قومه وذكر كلاما طويلا ذكرناه وتكلمنا على ما فيه من مقبول ومردود كلاما مبسوطا في غير
هذا الموضع الى ان قال فهذا ما يمكن ان يذكر للفريقين ثم ذكر تفصيلا اختاره مضمونه ان فيه مضرة من
اثارة الشبهات وتحريك العقايد وازالتها عن الجزم والتصميم ومضرة في تاكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيته
في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الاصرار عليه ولكن هذا الاصرار بواسطة
التعصب الذي يثور من الجدل ثم قلت المضرة التي ذكرها نوعان احدهما يتعلق بالعلم وهو التنبيه
على شبهة الباطل التي تضعف اعتقاد الحق وتفضي الى الباطل والثاني يتعلق بالقصد وهو اثارة الهوى
والحمية والعصبية التي تدعو الى الاصرار ولو على الباطل لئلا تغلب الشيطان واما منفعته فقد
يظن ان فايدته كشف الحقايق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات فليس في الكلام وفا بهذا المطلب
الشريف وهذا اذا سمعته من محدث او حشوي ربما خطر ببالك ان الناس اعدا ما جهلوا فاسمع هذا
ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك
الى التعمق في علوم اخرى سوى نوع الكلام وتحقق ان الطريق الى المعرفة من هذا الوجه مسدود
قال ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الامور ولكن على الندور في
امور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صناعة الكلام قال بل منفعته شي واحد وهو حراسة
العقيدة التي ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بانواع الجدل فان العامي يستفزه
جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد نافعة والناس متعبدون بهذه العقيدة
التي قدمناها اذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم واجماع السلف عليها والعلما
متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها بحفظ ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد
السلاطين بحفظ اموالهم عن تهجمات الغصاب والظلمة قال واذا وقعت الاحاطة بضرره

ومنفعة فينبغي ان يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدوا الخطر اذ لا يضعه الا في موضعه وذلك
في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة ﻫ قلت فهذا كلام ابي حامد مع معرفته بالكلام والفلسفة
وتعمقه في ذلك يذكر اتفاق المسلمين سلف اهل السنة على ذم الكلام ويذكر خلاف من زعم ويبين
انه ليس فيه فايدة الا الذب عن العقايد الشرعية التي اخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم لامته واذا لم
يكن فيه فايدة الا الذب عن هذه العقايد امتنع ان يكون معارضا لها فضلا عن ان يكون مقدما عليها
فامتنع ان يكون الكلام العقلي المقبول مناقضا للكتاب والسنة وما كان من ذلك مناقضا
لا للكتاب والسنة وجب ان يكون من الكلام الباطل المردود الذي ينازع في ذمه احد من المسلمين
لا من السلف والايمة ولا احد من الخلف المومنين اهل المعرفة فعلم الكلام والفلسفة وما يقبل من ذلك
وما يرد وما يحمد وما يذم وان قبل ذلك وجده كان من اهل الكلام الباطل المذموم باتفاق
هولا هذا مع ان السلف والايمة يذمون ما كان من الكلام والعقليات والجدل باطلا وان قصد به نصر
الكتاب والسنة فيذمون من قابل بدعة ببدعة وقابل الفاسد بالفاسد فكيف من قابل السنة بالبدعة
وعارض الحق بالباطل وجادل في ايات الله بالباطل ليدحض به الحق ولكن المقصود هنا بيان ما ذكره
من اتفاق ايمة السنة على ذمه وما ذكره من انه هو وطريق المتفلسفة لا يفيد كشف الحقايق ومعرفتها
مع خبرته بذلك وهو تكلم بحسب ما بلغه عن السلف وما فهمه وعلمه مما يحمد ويذم ولم تكن خبرته
باخبار السلف وحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كخبرته بما سلكه من طرق اهل الكلام
والفلسفة فلذلك لم يكن في كلامه من هذا الجانب من العلم والخبرة ما فيه من الجانب الذي هو به اخبر
من غيره وذلك ان ما ذكره من ان مضرته هي اثارة الشبهات في العلم واثارة التعصب في الارادة انما
يقال اذا كان الكلام في نفسه حقا بان تكون قضاياه ومقدماته صادقة بل معلومة فاذا كان مع
ذلك قد يورث النظر فيه شبها وعداوة قيل فيه ذلك والسلف لم يكن ذمهم للكلام لمجرد
ذلك ولا لمجرد اشتماله على الفاظ اصطلاحية اذا كانت معانيها صحيحة ولا حرموا معرفة الدليل
على الخالق سبحانه وصفاته وافعاله بل كانوا اعلم الناس بذلك واعرفهم بادلة ذلك ولا حرموا نظرا
صحيحا في دليل صحيح يفضي الى علم نافع ولا مناظرة في ذلك نافعة اما لهدى مسترشد واما لاعانة مستنجد
واما لقطع مبطل متلدد بل هم اكمل الناس نظرا واستدلالا واعتبارا وهم نظروا في اصح الادلة
واقومها فان الناظر الطالب للعلم اما ان يكون نظره في كلام معلم يبين له ويخاطبه بما يعرفه الحق
واما ان يكون في نفس الامور الثابتة التي يخبر عنها المتكلم ويريد ان يعلم امرها المتعلم كسابر

الناظر

الناظرين في الطب والنحو وغير ذلك اما ان ينظر في كلام المعلمين لهذا الفن واما ان ينظر فيما شانه
ان يخبر عنه كالابدان واللغات والسلف كان نظرهم في خير الكلام وافضله واصدقه وادله
على الحق وهو كلام الله تعالى وهم ينظرون في ايات الله تعالى التي في الافاق وفي انفسهم فيرون في ذلك
من الادلة ما يبين ان القران حق قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق والمناظرة المحمودة نوعان والمذمومة نوعان وذلك لان المناظر اما ان يكون عالما بالحق واما
ان يكون طالبا له واما ان لا يكون عالما به ولا طالبا له فهذا الثالث هو المذموم واما الاولان
فمن كان عالما بالحق فمناظرته المحمودة ان يبين لغيره الحجة التي تهديه ان كان مسترشدا طالبا للحق اذا تبين له
او يقطعه ويكف عدوانه ان كان معاندا غير متبع للحق اذا تبين له ويوقفه ويسلكه ويبعثه على النظر في ادلة
الحق ان كان يظن انه على حق وقصده الحق وذلك لان المخاطب بالمناظرة اذا ناظره العالم المبين للحجة اما
ان يكون ممن يفهم الحق ويقبله فهذا اذا تبين له الحق فهمه وقبله واما ان يكون ممن لا يقبله اذا فهمه وليس له
غرض في فهمه بل قصده مجرد الرد له فهذا اذا نوظر بالحجة انقطع وانكفت شره عن الناس وعداوته
وهذا هو المقصود الذي ذكره ابو حامد وغيره وهو دفع اعدا السنة المجادلين عليها واما ان يكون
الحق قد التبس عليه واصل قصده الحق لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بادلة الحق مثل من يكون
قليل العلم بالاثار النبوية الدالة على ما اخبر به من الحق او لضعف عقله لكونه لا يمكنه ان يفهم دقيق
العلم او لا يفهمه الا بعد عسر او قد سمع من حجج الباطل ما اعتقد موجبه وظن انه لا جواب عنه فهذا
اذا نوظر بالحجة افاده ذلك اما معرفته بالحق واما شكا وتوقفا في اعتقاده الباطل او في اعتقاده
صحة الدليل الذي استدل به عليه وبعث همته على النظر في الحق وطلبه ان كان له رغبة في ذلك
وان صار من اهل العصبية الذين يتبعون الظن وما تهوى الانفس الحق بقسم المعاندين كما تقدم واما المناظرة
المذمومة من العالم بالحق فان يكون قصده مجرد الظلم والعدوان لمن يناظره او مجرد اظهار علمه وبيانه
لارادة العلو في الارض فاذا اراد علوا في الارض او فسادا كان مذموما على ارادته ثم قد يكون من الفجار
الذين يويد الله بهم الدين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يويد هذا الدين بالرجل الفاجر وكما قد
يجاهد الكفار فاجر فينتفع المسلمون بجهاده فقد يجادلهم فاجر فينتفع المسلمون بجداله لكن هذا يضر
نفسه بسوء قصده وربما اوقعه ذلك في انواع من الكذب والبدعة والظلم فيجره الى امور اخرى وقد وقع
في ذلك كثير من هولا وهولا وان كان المناظر غير عالم بالحق بان لا يعرف الحق في نفس المسالة او يعرف
الحق لكن لا يعرف بعض الحجج او الجواب عن بعض المعارضات والجمع بين دليلين متعارضين وامثال ذلك

فهذا اذا ناظر طالبا لمعرفة الحق وادلته والجواب عما يعارضها والجمع بين الادلة الصحيحة كان
محمودا وان ناظر بلا علم فتكلم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات كان مذموما والسلف رضوان الله عليهم
كان مناظرتهم مع الكفار واهل البدع كالخوارج وغيرهم من القسم الاول وكان مناظرة بعضهم لبعض في
مسايل الاحكام والتفسير تارة من القسم الاول وتارة من القسم الثاني وهي المشاورة التي مدحهم
الله عليها بقوله عز وجل وامرهم شورى بينهم وما ذكره الله تعالى عن الانبيا من المجادلة تتناول هذا
وهذا وقد ذم الله تعالى في القران ثلثة انواع من المجادلة ذم صاحب المجادلة بالباطل ليدحض به
الحق وذم المجادلة في الحق بعد ما تبين وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج فقال تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال تعالى يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون
وقال تعالى ها انتم حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والذي ذمه السلف
والايمة من المجادلة والكلام هو من هذا الباب فان اصل ذمهم للكلام هو الكلام المخالف للكتاب
والسنة وهذا لا يكون في نفس الامر الا باطلا فمن جادل به جادل بالباطل وان كان ذلك الباطل لا
يظهر لكثير من الناس انه باطل لما فيه من الشبهة فان الباطل المحض الذي يظهر بطلانه لكل احد
لا يكون قولا ومذهبا لطايفة تذب عنه وانما يكون باطلا مشوبا بالحق كما قال تعالى لم تلبسون
الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون كالذين قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم شاعر وكاهن
ومجنون قالوا انه شاعر لان الشعر كلام موزون مقفى فشبهوا القران به من هذا الوجه والكاهن
يخبر احيانا بواحدة تصدق فشبهوا الرسول به من هذا الوجه والمجنون يقول ويفعل خلاف ما في عقول
ذوي العقل فلما زعموا ان ما ياتي به الرسول صلى الله عليه وسلم يخالف ما ياتي به العقلا نسبوه الى ذلك
لكن ما نصبه الله تعالى من الادلة ويهدي اليه عباده من المعرفة يبين به الحق من الباطل الذي يشتبه
به وليس كل من عرف الحق اما بضرورة او بنظر امكنه ان يحتج على من ينازعه بحجة تهديه او تقطعه
فان ما به يعرف الانسان الحق نوع وما به يعرفه غيره نوع وليس كل ما عرفه الانسان امكنه
تعريف غيره به فلهذا كان النظر اوسع من المناظرة فكلما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه وليس
كلما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل احد به ولهذا كان اهل العلم بالحديث لهم علوم ضرورية
باقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومقاصده لا يشركهم فيها الا من شركهم في اسبابها والمقصود
هنا ان السلف كانوا اكمل الناس في معرفة الحق وادلته والجواب عما يعارضه وان كانوا في ذلك
درجات وليس كل منهم يقوم بجميع ذلك بل هذا يقوم بالبعض وهذا يقوم بالبعض كما في نقل الحديث

عن النبي

عن النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من امور الدين والكلام الذي ذموه نوعان احدهما ان
احدهما ان يكون في نفسه باطلا او كذبا وكلما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وكذب فان اصدق
الكلام كلام الله والثاني ان يكون فيه مفسدة مثل ما يوجد في كلام كثير منهم من النهي عن مجالسة اهل
البدع ومناظرتهم ومخاطبتهم والامر بهجرانهم وهذا لان ذلك قد يكون انفع للمسلمين من مخاطبتهم
فان الحق اذا كان ظاهرا قد عرفه المسلمون واراد بعض المبتدعة ان يدعوا الى بدعته فانه يجب منعه
من ذلك فاذا هجر وعزر كما فعل امير المومنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ بن عسل التميمي وكما
كان المسلمون يفعلونه او قتل كما قتل المسلمون الجعد وغيلان القدري وغيرهما كان ذلك هو المصلحة
بخلاف ما اذا ترك داعيا وهو لا يقبل الحق اما لهواه واما لفساد ادراكه فانه ليس في مخاطبته الا مفسدة
وضرر عليه وعلى المسلمين والمسلمون اقاموا الحجة على غيلان ونحوه وناظروه وبينوا له الحق كما فعل عمر بن عبد
العزيز رضي الله عنه واستتابه ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه وكذلك علي رضي الله عنه بعث
ابن عباس الى الخوارج فناظرهم حتى رجع بعضهم ثم قاتل الباقين والمقصود ان الحق اذا ظهر وعرف وكان
مقصود الداعي الى البدعة اضرار الناس قوبل بالعقوبة قال الله تعالى والذين يحاجون في الله من بعد
ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد وقد ينهون عن المجادلة اذا
كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة فيخاف عليه ان يفسده ذلك المضل كما ينهى الضعيف
عن المقاتلة ان يقاتل علجا قويا من علوج الكفار فان ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة وقد ينهى عنها اذا
كان المناظر معاندا يظهر له الحق فلا يقبله وهو السوفسطاي فان الامم كلهم متفقون على ان المناظرة اذا
انتهت الى مقدمات معروفة بينة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطاييا ولم يؤمر بمناظرته
بعد ذلك ثم ان كان فاسد العقل داويناه وان كان عاجزا عن معرفة الحق ولا مضرة فيه تركوه وان كان
مستحقا للعقاب عاقبوه مع القدرة اما بالتعزير واما بالقتل وغالب الخلق لا ينقادون للحق الا بالقهر
والمقصود انهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها او مع من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة او فيها
مفسدة راجحة فهذه امور عارضة تختلف باختلاف الاحوال واما جنس المناظرة بالحق فقد تكون
واجبة تارة ومستحبة اخرى وفي الجملة جنس المناظرة والمجادلة فيها محمود ومذموم ومصلحة ومفسدة
وحق وباطل ومنشا الباطل من نقص العلم او سوء القصد كما قال تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى
الانفس ومنشا الحق من معرفة الحق والمحبة له والله هو الحق المبين ومحبته اصل كل عبادة ولهذا
كان افضل الامور على الاطلاق معرفة الله ومحبته وهذا هو ملة ابرهيم خليل الله تعالى جعله اماما

للناس وجعله امة يأتم به الخلق وهو الذي ناظر المعطلين والمشركين كما ذكر الله تعالى محاجته لمن حاجه
في ربه اذ قال ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابرهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر ومحاجته لقومه الذين كانوا يعبدون الكواكب والجهمية
نفاة الصفات الذين هم رؤوس اهل الكلام المذموم قولهم ماخوذ من قول خصما ابيه كما هو ماخوذ
من قول فرعون خصم موسى عليه افضل الصلاة والسلام فان فرعون اظهر جحد الصانع وعلوه على
خلقه وجحد تكليمه لموسى وقوم ابرهيم صلى الله عليه وسلم كانوا مشركين يعبدون الاصنام كما اخبر الله
تعالى بذلك عنهم وكان فيهم من هو معطل كما ذكر الله تعالى ذلك والفلاسفة القايلون بدعوة الكواكب
فيهم المشرك وفيهم المعطل ونفي الصفات من اقوالهم فمنهم من لا يثبت لهذا العالم المشهود ربا ابدعه
كما هو قول الدهرية الطبيعية ويجعلون العالم نفسه واجب الوجود بذاته ومنهم من يثبت له مبدعا
واجبا بنفسه ابدعه كما هو قول الدهرية الالهية منهم ويقولون الواجب ليس له صفة ثبوتية
بل صفاته اما سلبية واما اضافية واما مركبة منهما وكان الجعد بن درهم من اهل حران وكان فيهم بقايا
من الصابين والفلاسفة خصوم ابرهيم الخليل فلهذا انكر تكليم موسى وخلة ابرهيم موافقة لفرعون
والنمرود بناء على اصل هولاء النفاة وهو ان الرب تعالى لا يقوم به كلام ولا يقوم به محبة لغيره فقتله
المسلمون ثم انتشرت مقالته فيمن ضل من هذا الوجه والمحبة متضمنة للارادة وفي مسالة الكلام والارادة
ضل طوايف كما ضلوا في انكار العلو الذي انكره فرعون على موسى كما قد بسط هذا في موضعه والمقصود
هنا التنبيه على جنس ما مدحه السلف وذموه وانهم كانوا اعرف الناس بالحق وادلته وبطلان ما
يعارضه وانما يظن بهم التقصير في هذا من كان جاهلا بحقيقة الحق وبما جاء به الرسول صلى الله عليه
من العلم والايمان وبما وصل اليه السلف والايمة فجهله بالاول يوجب ان لا يعلم الحق بل يعتقد
نقيضه وجهله بالثاني يوجب ظنه ان ليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بيان الحق وادلته
والمناظرة عنه وجهله بالثالث يوجب ظنه ان السلف ذموا الكلام بالادلة الصحيحة المفضية
الى العلم بالله وصفاته خوفا من الشبهات والاهوا بل الاصل في ذم السلف للكلام هو اشتماله على القضايا
الكاذبة والمقدمات الفاسدة المتضمنة للافترا على الله تعالى وكتابه ودينه فهذا هو الكلام المذموم
بالذات وهو الكلام الكاذب الباطل واما الكلام الذي هو حق وصدق فهذا لا يذم بالذات وانما يذم
المتكلم به احيانا لاشتمال ذلك على مضرة عارضة مثلما يحرم القذف وان كان القاذف صادقا اذا
لم يكن له اربعة شهدا ومثلما يحرم الغيبة والنميمة ونحو ذلك مما هو صدق لكن فيه ظلم للغير واما

الكلام

الكلام في الدين فنوعان احدهما امر والثاني خبر والكلام في اصول الدين هو من النوع الثاني ولا ريب
ان الله تعالى اخبر باثبات امور ونفي امور واصدق الكلام كلام الله فما ناقض ذلك كان كذبا وقولا
على الله غير الحق كما قال تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق وقال
تعالى الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وقال تعالى ان الذين اتخذوا العجل سينالهم
غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين وقال تعالى سبحان ربك رب العزة عما
يصفون وامثال ذلك وعامة الكلام الذي ذمه السلف تشتمل مسايله على كذب وفرية ودلايل
مسايله على كذب وفرية كاقوال الجهمية النفاة لما اثبته الله له من الاسما والصفات وكلام القدرية
النافية لما اثبته الله من قدرته ومشيته ودلايل الجهمية النفاة هو استدلالهم بالجواهر والاعراض
فانهم زعموا ان الاعيان المشاهدة كالسموات والارض مركبة من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة
وان المركب مسبوق بجزيه ومفتقر الى مركب يركبه فيكون محدثا وممكنا وما قام بها من الصفات
والحركات اعراض والاعراض او بعضها حادثة وما كان شخصه حادثا وجنسه يكون نوعه حادثا فيمتنع
وجود حوادث لا تتناهى قالوا فبهذا عرفنا ان السموات مخلوقة وبهذا عرفنا ان الله تعالى موجود
فلزمهم على ذلك ان ينفوا صفات الله وافعاله وذلك باطل شرعا وعقلا ولم يكن ما اقاموه
دليلا صحيحا فلا هم عرفوا الحق بدليل قويم ولا هم نصروه بميزان مستقيم لكنهم قد يقابلون
الفاسد بالفاسد فان اعدا الملة قد يقيمون شبهة على نقيض ما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم
كشبهة الفلاسفة على قدم السموات فيقابلون ذلك بفاسد اخر كاستدلالهم على حدوث
ذلك بدليل الاعراض والصفات وحفظ مثل هذا الكلام لاعتقاد العوام كدفع المظلمة عنهم
بعقوبات فيما عدوان ومن ظن ان الخلف اعلم بالحق وادلته والمناظرة فيه من السلف فهو بمنزلة من
زعم انهم اقوم بالعلم والجهاد وفتح البلاد منهم وكلا الظنين طريق من لا يعرف حقيقة الدين ولا حال
السلف السابقين وهذا مثل كلام الرافضة وامثالهم من اهل الفرية الذين يتضمن قولهم التكذيب بالحق
والتصديق بالباطل نقولا فيما يحدثون به من الكذب ويكذبون به من الصدق في المنقولات بمنزلة
اهل الكلام الباطل في البحث والنظر كالجهمية الذين يكذبون بالحق ويصدقون بالباطل في العقليات
ولهذا كان غير واحد من السلف يقرن بين الجهمية والرافضة وهما شر اهل الاهوا وكان الكلام
المذموم عند السلف اعظم من الشهادة بالزور وظلم الخلق وذلك ان الكاذب الظالم اذا علم انه كاذب
ظالم كان معترفا بذنبه معتقدا لتحريم ذلك فترجى له التوبة ويكون اعتقاده التحريم او خوفه من الله تعالى

من الحسنات التي يمحو الله بها سيئاته واما اذا كذب في الدين معتقدا ان كذبه صدق وافترى
على الله ظانا ان فريته حق فهذا اعظم ضررا وفسادا ولهذا كان السلف يقولون البدعة احب الى ابليس
من المعصية لان المعصية يتاب منها والبدعة لا يتاب منها ولهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم
بقتال الخوارج المبتدعين مع كثرة صلاتهم وصيامهم وقراءتهم ونهى عن الخروج على ايمة الظلم وامر
بالصبر عليهم وكان يجلد رجلا يشرب الخمر فلعنه رجل فقال لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله وجاءه
ذو الخويصرة التميمي وبين عينيه اثر السجود فقال يا محمد اعدل فانك لم تعدل فقال ويحك ومن
يعدل اذا لم اعدل لقد خبت وخسرت ان لم اعدل ثم قال يخرج من ضيضي هذا اقوام يحقر احدكم
صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم يقرؤون القران لا يجاوز حناجرهم يمرقون
من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية اينما لقيتموهم فاقتلوهم فان في قتلهم اجرا عند الله لمن قتلهم يوم
القيمة فهذا المبتدع الجاهل الظالم انما فعله الرسول ليس بعدل كان ظنه كاذبا وكان في انكاره
ظالما وهذا حال كل مبتدع نفى ما اثبته الله تعالى واثبت ما نفاه الله تعالى اذا اعتقد حسن
ما لم يحسنه الله او قبح ما لم يكرهه الله فاعتقادهم خطا وكلامهم كذب وارادتهم هوى فهم اهل
شبهات في ارائهم واهوا في اراداتهم فالسلف ذموا اهل الكلام الذين هم اهل الشبهات والاهواء
لم يذموا اهل الكلام الذين هم اهل كلام صادق يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى وبيان ما يستحقه
ويمتنع عليه ولكن قد يورث شبهة وهوى وقد اعترف ابو حامد بان ما ذكره هو من الكلام والفلسفة
ليس فيه كشف الحقايق ومعرفتها واما حراسة عقيدة العوام فيقال اولا لا بد ان يكون المحروس هو نفس ما
ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه اخبر به لامته فاما اذا كان المحروس فيه ما يوافق خبر الرسول
وفيه ما يخالفه كان تمييزه قبل حراسته اولى من الذب عما يناقض خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
فان حاجة المومنين الى ما قاله الرسول واخبرهم به ليصدقوا به ويكذبوا بنقيضه ويعتقدوا موجبه
قبل حاجتهم الى الذب عن ذلك والرد على من يخالفه فاذا كان المتكلم الذي يقول انه يذب عن السنة
قد كذب هو بكثير مما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم واعتقد نقيضه كان مبتدعا مبطلا متكلما
بالباطل فيما خالف فيه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم كما ان ما وافق فيه خبر الرسول فهو فيه متبع
للسنة فهو متكلم بالحق واهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام احد منهم عن مخالفة السنة
ورد لبعض ما اخبر به الرسول كالجهمية والمشبهة والخوارج والروافض والقدرية والمرجية
فاذا رد الانسان باطلا بباطل وقابل بدعة ببدعة كان هذا مما ذمه السلف والايمة وهو لا كما ذكره

ابو حامد

ابو حامد يبطلون في هذا وكلام السلف في ذم الكلام متناول لما ذمه الله في كتابه والله سبحانه قد
ذم في كتابه الكلام بالباطل والكلام بغير علم والاول كثير واما الثاني فقوله تعالى قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال تعالى ها انتم هولا حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما
ليس لكم به علم وقال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهذان النوعان مذمومان في القضا
والفتيا والتفسير قال النبي صلى الله عليه وسلم القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة
رجل علم الحق وحكم به فهو في الجنة ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ورجل علم الحق وقضى
وحكم بخلافه فهو في النار وفي السنن من قال في القران برايه فاصاب فقد اخطا ومن قال برايه فاخطا
فليتبوا مقعده من النار فهذان النوعان من الكلام مذمومان مطلقا لا سيما اذا كان في نفسه
كذبا باطلا واما جنس النظر والمناظرة فهذا لم ينه السلف عنه مطلقا بل هذا اذا كان حقا يكون
مامورا به تارة ومنهيا عنه اخرى كغيره من انواع الكلام الصدق فقد ينهى عن الكلام الذي لا
يفهمه المستمع او الذي يضر المستمع وعن المناظرة التي تورث شبهات واهواء ولا تفيد علما ولا
دينا ومن هذا الباب انه خرج صلى الله عليه وسلم على طايفة من اصحابه وهم يتناظرون في القدر فقال
ابهذا امرتم ام الى هذا دعيتم ان تضربوا كتاب الله بعضه ببعض وانما نزل القران ليصدق بعضه
بعضا لا ليكذب بعضه بعضا فاذا كانت المناظرة تتضمن ان كل واحد من المتناظرين يكذب
بعض الحق نهي عنها لذلك واكثر الاختلاف بين ذوي الاهوا من هذا الباب كالقايلين بان الله جسم
متحيز في جهة والنافين لذلك والقايلين بان الله يجبر العباد والنافين لذلك وامثال ذلك من الكلام
المجمل المتشابه الذي يتضمن حقا وباطلا في جانبي النفي والاثبات والكلام بلفظ الجسم والجوهر والعرض
في مسايل الصفات هو من هذا الباب قال ابو عبد الرحمن السلمي وقد ذكره شيخ الاسلام في ذم الكلام من
طريقه سمعت ابا نصر بن حامد السجزي يقول سمعت ابي يقول قلت لابي العباس ابن سريج ما التوحيد
قال توحيد اهل العلم وجماعة المسلمين شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتوحيد اهل
الباطل الخوض في الاعراض والاجسام وانما بعث النبي صلى الله عليه وسلم بانكار ذلك اهـ والمقصود
هنا بيان فساد الطرق المعارضة للكتاب والسنة واما بيان اشتمال الكتاب والسنة على الطرق التي بها
تحصل معرفة الله والايمان به وبرسله وباليوم الاخر فهذا مذكور في موضع اخر وقد قال ابو حامد
ايضا لما ذكر اقسام العلوم فان قلت لم تورد في اقسام العلوم الكلام والفلسفة وتبين انهما

محمود ان او مذموم فاعلم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والاخبار
مشتملة عليه وما خرج فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع واما مشاغبات بالتعلق بمناقضات
الفرق وتطويل ونقل المقالات التي اكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع
وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منها مألوفا في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية
من البدع ۞ وقال ابو الحسن الاشعري في رسالته الى اهل الثغر بباب الابواب ووقفت على ما سألتموه
من ذكر الاصول التي عول سلفنا رحمة الله عليهم عليها وعدلوا الى الكتاب والسنة من اجلها واتباع
خلفنا الصالح لهم في ذلك وعدولهم عما صار اليه اهل البدع من المذاهب التي احدثوها وصاروا
الى مخالفة الكتاب والسنة بها وما ذكرتم من شدة الحاجة الى ذلك فبادرت ايدكم الله الى ما سألتموه
وذكرت لكم جملا من الاصول مقرونة باطراف من الحجاج تدلكم على صوابكم في ذلك وخطا اهل البدع فيما
صاروا اليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم ومفارقتهم بذلك
الادلة الشرعية وما اتى به الرسول منها ونبه عليها وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة الصادين عنها
والجاحدين لما اتت به الرسل صلوات الله عليهم منها اعلموا ارشدكم الله ان الذي مضى عليه سلفنا
ومن اتبعهم من صالح خلفنا ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى سائر العالمين وهم احزاب متشتتون
وفرق متباينون منهم كتابي يدعو الى الله بما في كتابه وقد نسخ وقد تشعث به الاباطيل في امور يدعيها بقضايا
العقول وبرهمي ينكر ان يكون لله رسول ودهري يدعي الاهمال ويخبط في عشوا الضلال وثنوي قد اشتملت
عليه الحيرة ومجوسي يدعي ما ليس له به خبرة وصاحب صنم يعكف عليه ويزعم ان الهه بما يتقرب بعباده ذلك
الصنم اليه ليدلهم على حدثهم ويدعوهم الى توحيد المحدث لهم ويبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته
ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الاباطيل بعد تنبيهه عليه السلام على فسادها ودلالته
على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة ويوضح لهم سائر ما تعبدهم الله
به من شريعته وانه عليه السلام دعا جماعتهم الى ذلك ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف
الصور والهيآت وغير ذلك من اختلاف اللغات وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم
وفي غيرهم مما يقتضي وجوده ويدل على ارادته وتدبيره حيث قال عز وجل وفي انفسكم افلا تبصرون
فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها وعلى ذلك شرح لهم ذلك بقوله
عز وجل ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا
النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه

خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين وهذا من اوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الانسان ووجود
المحدث له من قبل ان العلم قد احاط بان كل متغير لا يكون قديما وذلك ان تغيره يقتضي مفارقته حال
كان عليها قبل تغيره وكونه فيما ينفي تلك الحال فاذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل
تغيره عليها دل ذلك على حدوثها وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها اذ لو كانت قديمة لما
جاز عدمها وذلك ان القديم لا يجوز عدمه واذا كان هذا على ما قلنا وجب ان يكون ما عليه الاجسام
من التغير منتهيا الى هيئات محدثة لم تزل الاجسام قبلها موجودة بل كانت معها محدثة ويدل ترتيب
ذلك على قادر محدث حكيم من قبل ان ذلك لا يجوز ان يقع بالاتفاق فيتم بغير مرتب له ولا قاصد
الى ما وجد منه فيها دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها وجواز تقدمها في الزمان
وتاخرها وحاجتها بذلك الى محدثها ومرتبها لان سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات
ضروبا كثيرة لا يقتضي واحدا منها سلالة الطين ولا الماء المهين بنفسه ولا يجوز ان يقع شيء من ذلك فيما
بالاتفاق ولا حتمالها لغيره فاذا وجدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الاجسام
وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه كسمعه وبصره وشمه وحسه والآلات ذوقه وما اعد له من الآلات
الغذاء التي لا قوام له الا بها على ترتيب ما قد احوج اليه من ذلك حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا
اسنان تمنعه من غذائه وتحول بينه وبين من ترضعه فاذا انتقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يصل
منه الى غرضه الا بطحنها له جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه والمعدة معدة لطبخ ما يصل اليه
من ذلك وتلطيفه حتى يصل الى الشعر والظفر وغير ذلك من سائر الاعضاء في مجار لطاف قد هيئت لذلك
بمقدار ما يقيمها والكبد المعدة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب والرئة المصاة لاخراج بخار الحرارة
التي في القلب وادخال ما يعدل به من الهواء البارد باجتذاب المناخر وما فيها من الآلات المعدة لخروج
ما يفضل من الغذاء عن مقدار الحاجة في مجار ينفذ ذلك منها وغير ذلك مما يطول شرحه مما لا يصح وقوعه
بالاتفاق ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوم له رتبه اذ كان ذلك لا يصح ان يترتب وينقسم في سلالة
الطين والماء المهين بغير صانع لها مدبر عند كل عاقل متامل كما لا يصح ان يترتب الدار على ما يحتاج اليه فيها
من البناء بغير مدبر يقسم ذلك فيها ويقصد الى ترتيبها ارادهم الله تعالى في ذلك بيانا بقوله عز وجل
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب فدلهم تعالى بحركة الافلاك
على المقدار الذي بالخلق الحاجة اليه في مصالحهم التي لا يخفى مواقع انتفاعهم بها كالليل التي جعل
لسكونهم ولتبريد ما زاد عليهم من حر الشمس في زروعهم وثمارهم والنهار الذي جعل لانتشارهم وتصرفهم

في معايشهم على القدر الذي يحتملونه في ذلك ولو كان دهرهم كله ليلا لاضر بهم ما فيه من الظلمة
التي تقطعهم عن التصرف في مصالحهم وتحول بينهم وبين ادراك منافعهم وكذلك لو كان دهرهم
كله نهارا لاضر بهم ذلك ودعاهم ما فيه من الضيا الى التصرف في طلب المعايش مع حرصهم
على ذلك الى ما لا يطيقونه فاداهم قلة الراحة الى عطبهم فجعل لهم من النهار قسطا لتصرفهم
لا يجوز بهم قدر الطاقة فيه وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم لا يقصر عن درك حاجتهم
لتعتدل بالليل والنهار في ذلك احوالهم وتكمل مصالحهم وجعل لهم من الحر والبرد فيهما بمقدار ما لهم
ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح وفقا لهم وجعل كون ما يحيط بهم من السما ملايما لابصارهم ولو كان
لونها على خلاف ذلك من الالوان لافسدها ودلهم على حدثهما بما ذكرناه من حركاتهما واختلاف هياتهما
كما ذكرنا انفا ودلهم على حاجتهما وحاجة الارض وما فيهما من الحكم مع عظمهما وثقل اجرامهما
الى الممسك لهما عز وجل بقوله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولين زالتا ان امسكهما
من احد من بعده انه كان حليما غفورا فعرفنا سبحانه وتعالى ان وقوفهما لا يصح ان يكون من غيره وان
وقوفهما لا يجوز ان يكون بغير موقف لهما ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة في الطبايع وما يدعونه من
فعل الارض والما والنار والهوا في الاشجار وما يخرج منها من ساير الثمار بقوله عز وجل وفي الارض قطع
متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان تسقى بما واحد ونفضل بعضها على
بعض في الاكل ثم قال عز وجل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون ثم نبه تعالى خلقه على انه واحد
باتساق افعاله وترتيبها وانه تعالى لا شريك له فيها بقوله عز وجل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
ووجه الفساد في ذلك لو كانا الهين ما انتظم امرهما على نظام ولا اتسق على احكام وكان لا بد ان يلحقهما العجز
او يلحق احدهما عند التمانع في الافعال والقدرة على ذلك وذلك ان كل واحد منهما لا يخلو ان يكون قادرا
على ما يقدر عليه الاخر او لا يكون كل واحد منهما قادرا على ذلك فان كان كل واحد منهما قادرا على
فعل ما يقدر عليه الاخر بدلا منه لم يصح ان يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الاخر الا بترك الاخر له
واذا كان كل واحد منهما لا يفعل الا بترك الاخر له جاز ان يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك
ومن يجوز ان يمنع ولا يفعل الا بترك غيره له فهو ممنوع عاجز وان كان كل واحد منهما لا يقدر على
فعل مقدور الاخر بدلا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتهما والعاجز لا يكون الها ولا ربا ثم نبه
المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتدا على جواز اعادته تعالى لهم حيث قال لهم لما استبعدوها
وقالوا من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ثم اوضح لهم

ذلك

ذلك بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فدلهم بما انشاه هو دونه
من جعله العفار والمرخ وهما شجرتان خضراوان اذا حككت احداهما الاخرى بتحريك الريح لها
اشتعل النار فيهما على جواز اعادته الحياة في العظام النخرة والجلود المتمزقة ثم نبه عباد
الاصنام بتعريفه لهم على فساد ما صاروا اليه عبادتها مع نحتهم لها بقوله تعالى اتعبدون ما
تنحتون ثم قال والله خلقكم وما تعملون فبين لهم فساد عبادتها ووجوب عبادته دونها
بانها اذا كانت لا تصير اصناما الا بنحتكم لها فانتم ايضا لن تكونوا على ما انتم عليه من الصور
والهيات الا بفعلي واني مع خلقي لكم وما تنحتونه خالق لنحتكم اذ كنت انا المقدر لكم
والممكن لكم منه ثم رد على المنكرين لرسله بقوله عز وجل وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
ما انزل الله على بشر من شي قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس وقال تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم احتج للنبي صلى الله عليه وسلم على اهل
الكتب بما في كتبهم من ذكر صفته والدلالة على اسمه ونعته وتحدى النصارى لما كتموا ما في كتبهم
من ذلك وتحدوه بالمباهلة عند امر الله عز وجل له بذلك بقوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد
ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل
لعنة الله على الكاذبين وقال لليهود لما تحدوه فتمنوا الموت ان كنتم صادقين فلم يجسر احد منهم
على ذلك مع اجتماعهم على تكذيبه وتناهيهم في عداوته واجتهادهم في الستر عنه لما اخرجهم
حلول الموت بهم ان اجابوه الى ذلك فلولا معرفتهم بحاله في كتبهم وصدقه فيما يخبرهم لاقدموا على
اجابته ولسارعوا الى فعل ما يعلمون ان فيه توهين امره ثم ان الله بعد اقامة الحجج عليهم ازاح خواطر
جماعتهم للنظر فيما دعاهم اليه ونبههم عليه بالايات الباهرة والمعجزات القاهرة وايده بالقران
الذي تحدى به فصحاء قومه الذي بعث اليهم لما قالوا انه مفترى ان ياتوا بعشر سور مثله مفتريات
او سورة من مثله وقد خاطبهم فيه بلغتهم فعجزوا عن ذلك مع اخباره لهم انهم لا ياتون بمثله ولو تظاهر
على ذلك الجن والانس وقطع عليه السلام عذرهم وعذر غيرهم كما قطع موسى عليه السلام عذر
السحرة وغيرهم في زمانه بالعصى التي فضحت سحرهم وبان بما كان منها لهم ولغيرهم ان ذلك من فعل الله تعالى
وان هذا ليس تبلغه قدرتهم ولا تطمع فيه خواطرهم وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان في
زمانه من الاطبا الذين قد برعوا في معرفة العقاقير وقوى ما في الحشايش وقد رما ينتهي اليه علاجهم
وتبلغه حيلهم باحيا الموتى بغير علاج وابرا الاكمه والابرص وغير ذلك مما بهرهم به واظهر لهم

منه يعلمون بيسير الفكر انه خارج عن قدرهم وما يصلون اليه بحيلهم وكذلك قد اراح نبينا صلى الله
عليه وسلم بالقران وما فيه من العجايب على الفصحا من اهله وقطع به عذرهم لرويتهم انه خارج عما انتهت
اليه فصاحتهم في لغاتهم ونظموه في شعرهم وبسطوه في خطبهم واوضح لجميع من بعث اليه من العرب التي
ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيناته ودل على صحة ما دعاهم اليه ببراهين الله واياته حتى لم يبق
لاحد منهم شبهة فيه ولا احتيج مع ما كان منه صلى الله عليه وسلم في ذلك الى زيادة من غيره ولو لم يكن
ذلك كذلك لم يكن له عليه السلام حجة على جماعتهم ولا كانت طاعته لازمة لهم مع جفاهم وشدة
عنادهم ولكانوا قد احتجوا عليه بذلك ودفعوه عما يوجب طاعتهم له وقرعوه بتقصيره عن اقامة
الحجة عليهم فيما يدعوهم اليه مع طول محاربته لهم وكثرة تبكيتهم وطول مقامه فيهم ولكنهم لم يجدوا الى
ذلك سبيلا مع حرصهم عليه واذا كان هذا على ما ذكرناه علم صحة ما ذهبنا اليه في دعوته عليه السلام
الى التوحيد واقامة الحجة على ذلك وايضاحه الطرق اليهما وقد ذكر الله تعالى دلالة نبوته بما كان
من خاص اياته عليه السلام التي نقض بها عادتهم كاطعامه الجماعة الكثيرة في المجاعة الشديدة من
الطعام اليسير وسقيهم الماء في العطش الشديد من الما اليسير وهو ينبع من بين اصابعه حتى رووا واوردوا
مواشيهم وكلام الذيب واخبار الذراع المسمومة انها مسمومة وانشقاق القمر ومجي الشجر
اليه عند دعايه اياها ورجوعها الى مكانها بامره لها واخباره لهم عليه السلام بما يجد صدورهم وما
يغيبون به عنه من اخبارهم ثم دعاهم عليه السلام الى معرفة الله عز وجل والى طاعته فيما كلف تبليغه
اليهم بقوله عز وجل واطيعوا الله واطيعوا الرسول وعرفهم امر الله تعالى بابلاغه ذلك وما ضمنه
له من عصمته منهم بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت
رسالته والله يعصمك من الناس فعصمه الله منهم مع كثرتهم وشدة باسهم وما كانوا عليه من شدة عنادهم
وعداوتهم حتى بلغ رسالة ربه اليهم مع وحدته وتبري اهله منه ومعاداة عشيرته وقصد جميع الخالفين
له حين سفه اراهم فيما كانوا عليه من تعظيم اصنامهم وعبادتهم النيران وتعظيم الكواكب وانكار
الربوبية وغير ذلك مما كانوا عليه حتى بلغ الرسالة وادى الامانة واوضح الحجة في فساد جميع ما عناهم
عنه مما كانوا عليه ودلهم على صحة جميع ما دعاهم الى اعتقاده وفعله بحجج الله وبيناته وانه عليه
السلام لم يوخر عنهم بيان شي مما دعاهم اليه عن وقت تكليفهم فعله لما يوجبه تاخر ذلك عنهم
من سقوط تكليفه لهم وانما جوز فريق من اهل العلم تاخير البيان فيما اجمله الله من الاحكام قبل لزوم فعله
لهم فاما تاخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافتهم ومعلوم عند ساير العقلا انما دعا

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم اليه من واجهه من امته من اعتقاد حدثهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده
ومعرفة اسمايه الحسنى وما هو عليه من صفات نفسه وصفات فعله وتصديقه فيما بلغهم من رسالته مما
لا يصح ان يوخر عنهم البيان فيه لانه عليه السلام لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة ولا امرهم
بفعله في الزمن المتراخي عنه وانما امرهم بفعل ذلك على الفور وانما كان ذلك من قبل انه لو اخر ذلك
عنهم لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم الى فعله والزمهم ما لا طريق لهم الى الطاعة فيه وهذا غير جاير
عليه لما يقتضيه ذلك من بطلان امره وسقوط طاعته ولهذا المعنى لم يوجد عن صحابته خلاف في
شي مما وقف عليه جماعتهم ولا شك في شي منه ولا ينقل عنهم كلام في شي من ذلك ولا زيادة على ما نبههم
عليه من الحجج بل مضوا جميعا رحمة الله عليهم على ذلك وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم ولا في توحيد
المحدث لهم واسمايه وصفاته وتسليم جميع المقادير اليه والرضى فيما باقسامه لما قد ثلجت به صدورهم
وتبينوا وجوه الادلة التي نبههم عليه السلام عليها عند دعايه لهم اليها وعرفوا انها صادقة في جميع
ما اخبرهم به وانما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الاحكام عند نزولها
بهم وحدوثها فيهم وردها الى معاني الاصول التي وقفهم عليها ونبههم بالاشارة على ما فيها فكان
منهم رحمة الله عليهم في ذلك ما نقل الينا عنهم من طريق الاجتهاد التي اتفقوا عليها والطرق التي اختلفوا
فيها ولم يقلد بعضهم بعضا فيما صاروا اليه من جميع ذلك لما كلفوه من الاجتهاد وامروا به فاما
ما دعاهم عليه السلام من معرفة حدثهم والمعرفة بمحدثهم ومعرفة اسمايه الحسنى وصفاته العليا
وعدله وحكمته فقد بين لهم وجوه الادلة في جميعه حتى ثلجت صدورهم به واستغنوا عن
استيناف الادلة فيه وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك واتفقوا عليه الى من جا بعدهم فكان
عذرهم فيما دعوا اليه من ذلك مقطوعا بما نبههم النبي صلى الله عليه وسلم من الدلالة على ذلك وما
شاهدوه من اياته الدالة على صدقه وعذر ساير من تاخر عنهم مقطوع بنقلهم ذلك اليهم ونقل
اهل كل زمان حجة على من بعدهم من غير ان يحتاج ارشدكم الله تعالى في المعرفة لساير ما دعينا
الى اعتقاده الى استيناف ادلة غير الادلة التي نبه النبي صلى الله عليه وسلم عليها ودعا ساير امته الى
تاملها اذ كان من المستحيل ان ياتي في ذلك احد باهدى مما اتى به او يصلوا من ذلك الى ما بعد عنه
عليه السلام وجميع ما اتفقوا عليه من الاصول مشهور في اهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك وانقطعوا
الى الاحتياط فيه والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة اليه من المحدثين والفقها يعلمه اكابرهم اصاغرهم
ويدرسونه صبيانهم في كتاتيبهم لتقرر ذلك عندهم وشهرته فيهم واستغنايهم في العلم بصحة جميع

ذلك بالادلة التي سمعهم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته واعلموا ارشدكم الله انما دل
على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حاجتهم ووجود
الحجة لهم فقد اوجب صحة اخباره ودل على ان ما اتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل
واذا ثبت بالايات صدقه فقد علم صحة كل ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عنه وصارت اخباره
عليه السلام ادلة على صحة سائر ما دعانا اليه من الامور الغايبة عن حواسنا وصفات فعله وصار
خبره عليه السلام عن ذلك سبيلا الى ادراكه وطريقا الى العلم بحقيقته وكان ما يستدل به من اخباره
عليه السلام على ذلك اوضح دلالة من دلالة الاعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة
ومن اتبعها من القدرية واهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قبل ان الاعراض لا يصح
الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها فمنها ما يحتاج اليه
في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها والمعرفة بمخالفتها للجواهر
لكونها لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شي منها والمعرفة بانها لا تبقى والمعرفة باختلاف
اجناسها وانه لا يصح انتقالها من محالها والمعرفة بان ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها ومعرفة
ما يوجب ذلك من الادلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها
على ما هي ادلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها لان العلم بذلك
لا يصح عندهم الا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه انفا وفي كل رتبة مما ذكرنا فروع يخالف فيها
ويطول الكلام معهم عليها وليس يحتاج ارشدكم الله في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام
على ما ذكرناه من المعرفة بالامر الغايب عن الرسول حواسنا الى مثل ذلك لان اياته والادلة
على صدقه محسوسة مشاهدة قد ازعجت القلوب وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعوا
اليه وتامل ما استشهد به على صدقه والمعرفة بان اياته من قبل الله تعالى يدرك بيسير الفكر
فيها وانها لا يصح ان تكون من البشر لوضوح الطرق الى ذلك ولا سيما مع ازعاج الله قلوب
سائر من ارسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم على النظر في اياته بخرق عوايدهم له وطول ما يعدهم
به من النقم عند اعراضهم عنه ومخالفتهم له على ما ذكرنا مما كان من ذلك على ما وصفنا عند
دعوة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام واذا كان ذلك على ما وصفنا بان لكم ارشدكم الله ان
طرق الاستدلال باخبارهم عليهم السلام على سائر ما دعونا الى معرفته مما لا يدرك بالحواس اوضح
من الاستدلال بالاعراض اذ كانت اقرب الى البيان على حكم ما شوهد من ادلتهم المحسوسة مما

اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من اهل الاهواء واغتروا بها لبعدها عن الشبهة كما ذكرناه
وقرب ما اخلد من ذكرنا الى ذكر الاستدلال به من الشبهة ولذلك ما منع الله رسله من الاعتماد
عليه لغموض ذلك على كثير ممن امروا بدعايتهم وكلفوا عليهم السلام الزامهم فرضه فاخلد سلفنا
رحمة الله عليهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما دعاهم
اليه من العلم بحدثهم وحدث ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الادلة الى التمسك بالكتاب والسنة
وطلب الحق في سائر ما دعوا الى معرفته منها والعدول عن كل ما خالفها لثبوت نبوته عليهم السلام عندهم
وثقتهم بصدقه فيما اخبرهم به عن ربهم لما وثقت الدلالة لهم فيه وكشفت لهم العبرة واعرضوا عما
صار اليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من اهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا
معرفته من الاستدلال لاستغنائهم بالادلة الواضحة في ذلك عنه وانما صار من اثبت حدث العالم
والمحدث له من الفلاسفة الى الاستدلال بالاعراض والجواهر لدفعهم الرسل عليهم السلام وانكارهم لجواز
مجيئهم واذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في العقول وغلط من دفع ذلك وبان صدقهم بالايات التي
ظهرت عليهم لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه ان يعدل عن طريقهم الظاهر من دفعهم واحال مجيئهم فلما كان
هذا واجبا كما ذكرناه عند سلف الامة والخلف رحمة الله عليهم كان اجتهاد الخلف في طلب اخبار
النبي صلى الله عليه وسلم والاحتياط في عدالة الرواة لها واجبا عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك
على يقين ولذلك كان احدهم يرحل الى البلاد البعيدة في طلب الكلمة تبلغه عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم حرصا على معرفة الحق من وجهه وطلبا للادلة الصحيحة حتى تثلج صدورهم فيما يعتقدونه وتسكن
نفوسهم الى ما يتدينون به ويفارقون بذلك من ذمه الله في تقليده لمن يعظمه من سادته بغير دلالة تقتضي
ذلك ولما كلفهم الله عز وجل ذلك وجعل اخبار نبيه صلى الله عليه وسلم طريقا الى المعارف بما
كلفهم الى اخر الزمان حفظ اخباره عليه السلام في سائر الازمنة ومنع من تطرق الشبه عليها
حتى لا يروم احد تغيير شي منها او تبديل معنى كلمة قالها الا كشف الله تعالى ستره واظهر في الامة امره
حتى يرد ذلك عليه العربي والعجمي ممن قد اهل لحفظ ذلك من حملة علمه عليه السلام والمبلغين
عنه كما حفظ كتابه حتى لا يطمع احد من اهل الزيغ على تحريك حرف فيه او تسكين حرف متحرك الا بادر
القراء الى رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتباين اوطانهم لما اراده الله عز وجل من صحة الاداء عنه
ووقوع التبليغ لما اتى به نبينا صلى الله عليه وسلم الى من ياتي في اخر الزمان لانقطاع الرسل بعده واستحالة
خلوهم من حجة الله عليهم حتى قد ظهر ذلك بينهم واستثبت من نيله خواطر المنحرفين عنه وجعل الله ما

حفظ من ذلك وجمع القلوب عليه حجة على من تعبد بعده عليه السلام بشريعته ودلالة لمن دعى
الى قبول ذلك ممن لم يشاهد الاخبار واكمل الله لجميعهم طرق الدين واغناهم بها عن التطلع الى غيرها
من البراهين ودل على ذلك بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا وليس يجوز ان يخبر الله عز وجل عن اكماله الدين مع الحاجة الى غير ما اكمل لهم الدين به
وبين النبي صلى الله عليه وسلم معنى ذلك في حجة الوداع لمن كان بحضرته من الجم الغفير من امته عند قرب
اجله ومفارقته لهم صلى الله عليه وسلم بقوله اللهم هل بلغت فلو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام
في معرفة ما دعانا اليه الى ما رتبه اهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا اذ كنا نحتاج في المعرفة
بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما
دعانا اليه وقوله بمنزلة الملغز ولو كان ذلك لكان لعارضه المنافقون وساير المتصدين لعداوته
في ذلك ولم يمنعهم مانع كما لم يمنعهم في تعنته في طلب الايات ومجادلتهم في ساير الاوقات
ولكنهم لم يجدوا سبيلا الى الطعن لانه عليه السلام لم يدع شيا مما بهم الحاجة اليه في معرفة
ساير ما دعاهم الى اعتقاده او مثل فعله كذا الا وقد بينه لهم وزيد هذا وضوحا قوله عليه
السلام اني قد تركتكم على مثل الواضحة ليلها كنهارها واذا كان هذا على ما وصفنا علم انه لم يبق بعد
ذلك عتب للدافع ولا طعن لمبتدع اذ كان عليه السلام قد اقام الدين بعد ان اسس اوتاده واحكم
اطنابه ولم يدع صلى الله عليه وسلم لساير من دعاه الى توحيد الله حاجة الى غيره ولا لزايغ طعنا
عليه ثم مضى صلى الله عليه وسلم محمودا بعد اقامة الحجة وتبليغ الرسالة واداء الامانة والنصيحة
لساير الامة حتى لم يحوج احدا من امته الى البحث عن شي قد اغفله هو مما ذكره لهم ومعنى اسره
الى احد من امته بل قد قال عليه السلام في المقام الذي لم يبينكم قوله فيه لاستحالة كتمانه على
من حضره او ظن بشي منه على من شهده اني خلفت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي
ولعمري ان فيهما الشفا من كل امر مشكل والبرء من كل داء معضل وان في حراستهما من الباطل
على ما تقدم ذكرنا الدراية لمن نصح نفسه ودلالة لمن كان الحق قصده قال وفيما ذكرنا دلالة
على صحة ما استندوا الى الاستدلال به وقوة لما عرفوا الحق منه فاذا كان ذلك على ما وصفنا
فقد علمتم بعد اهل البدع في نسبتهم لهم الى التقليد وسوء اختيارهم لهم في المفارقة لهم والعدول
عما كانوا عليه معهم وبالله التوفيق واذ قد بان بما ذكرناه استقامة طرق استدلالهم وصحة
معارفهم فلنذكر الان ما اجمعوا عليه من الاصول قلت الطريقة المذكورة في القران هي الاستدلال

حدوث

بلغ مقابلة

بحدوث الانسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى
فحدوث الانسان يستدل به على المحدث لا يحتاج ان يستدل على حدوثه بمقارنة التغير او الحوادث
له ووجوب تناهيها ذلك كما يحتج والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بين والذي في
القران هو الاول لا الثاني كما قال عز وجل ام خلقوا من غير شي ام هم الخالقون ونفس حدوث الحيوان
والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة بل مشهود لا يحتاج الى دليل وانما يعلم
بالدليل ما لم يعلم بالحس والضرورة والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج الى دليل وذلك
معلوم بالحس او بالضرورة اما بالخبار تفيد العلم الضروري او غير ذلك من العلوم الضرورية وحدوث الانسان
من المني كحدوث الثمار من الاشجار وحدوث النبات من الارض وامثال ذلك ومن المعلوم بالحس ان نفس الثمرة
حادثة كاينة بعد ان لم تكن وكذلك الانسان وغيره كما قال تعالى او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل
ولم يك شيا وقال تعالى قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا
ومعلوم ان هذه المخلوقات خلقت من غيرها كما خلق الانسان من نطفة والطاير من بيضة والثمر
من الشجرة والشجرة من نواة والسنبلة من حبة ومعلوم انما منه خلق هذا استحال وزال فالحبة التي انبتت
سبع سنابل لم تبق حبة ولم يبق منها شي بل استحال وقد تنازع الناس في هذا الموضع فقال طايفة
من اهل الكلام هنا اجسام او جواهر منتقلة من حال الى حال كالاجتماع بعد الافتراق والافتراق
بعد الاجتماع وان تلك الجواهر باقية ولكن تغيرت صفاتها واعراضها وانكر هولا ان يكون نفس
الاعيان القايمة بنفسها انقلبت حقيقتها واستحالت ذاتها ولكن تغيرت صفاتها وهذا مبني على ان
الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة وهولا يقولون انما يعلم بالحس والضرورة حدوث ما يحدث من الاعراض
والصفات واما حدوث شي من الاجسام القايمة بانفسها فلا نعلمه الا بالاستدلال والذي ذكره
الاشعري او لا مبني على هذا الاصل وجمهور العقلا من اصناف الناس من اهل النظر والفلسفة وغيرهم
يقولون ان هذا باطل وان الاجسام يستحيل بعضها الى بعض كما يشهد ذلك وان الحادث هو نفس اعيان
الحيوان والنبات لا مجرد صفاتها وينكرون ان الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة والمنكرون للجوهر
الفرد اكثر طوايف الكلام كالنجارية والضرارية والهشامية والكلابية وطايفة من الكرامية
مع جمهور الفلاسفة وقالت طايفة من الفلاسفة وغيرهم بل الاجسام التي يستحيل بعضها الى بعض
بينهما مادة وهي هيولى مشتركة بينهما هي بعينها باقية لم تتبدل وانما تبدلت الصورة وتلك الهيولى
جوهر عقلي وجمهور العقلاء ايضا ينكرون ذلك وذلك ان المني اذا صار حيوانا والماء هوا والهوا

ماء ونحو ذلك فالجسم الثاني له عين وصفات ليست عين الاول ولا صفاته وانما يشتركان في
النوع وهو ان هذا له قدر وهذا له قدر وكل منهما يقبل الاتصال والانفصال لكن ليس عين قدر
قدر هذا عين قدر هذا ولا نفس ما يقوم به الاتصال والانفصال من احدهما هو عين الاخر الذي
يقوم به الاتصال والانفصال واحدهما اذا قبل الاتصال والانفصال فهو اجتماعه وافتراقه وذلك
عرض له والقابل للاجتماع الذي هو الاتصال هو القابل للافتراق الذي هو الانفصال بمعنى ان نفس القائم
به هو هو لكن يفرق بين اجتماعه كالثوب والحجر ونحوهما مما يقطع ويكسر وهو كالشمعة التي
تختلف صورها وهي هي بعينها وكالفضة التي تختلف صورها مع بقاء عينها فنفس العين التي هي الجوهر
والجسم باقية وانما تغير شكلها وصفتها وذلك هو الصورة التي تغيرت لم تتغير الحقيقة ولفظ
الصورة لفظ مشترك يراد بالصورة الشكل والهيئة كصورة الخاتم والشمعة والمادة الحاصلة
لهذه الصورة هي الجسم بعينه ويراد بالصورة نفس الجسم المصور وهذا الجسم المصور ليس له مادة
يحله فان الجسم القائم بنفسه لا يكون شايعا في جسم قايم بنفسه لكن خلق من مادة كما خلق
الانسان من المني وهذه المادة لا تبقى مع وجود ما خلق منها بل تفنى وتعدم شيئا فشيئا وهذا هو العلم
المشهود في الاعيان فان الله تعالى كما ينشي ما يخلقه شيئا فشيئا فيفني ما يعدمه شيئا فشيئا وقد بسط
الكلام على هذه الامور في غير هذا الموضع واذا كان كذلك فالطريقة المذكورة في القران هي المعلومة
بالحس والضرورة ولا يحتاج مع ذلك الى اقامة دليل على حدوث ما يحدث من الاعيان بل يستدل
بذلك على وجود المحدث تعالى واما المعتزلة وطريقتهم المشهورة في اثبات حدوث العالم واثبات
الصانع هي الاستدلال باثبات الاعراض اولا واثبات حدوثها ثانيا وبيان استحالة خلو الجواهر عنها
ثالثا وبيان استحالة حوادث لا اول لها رابعا وقد وافقهم عليها اكثر الاشعرية وهم هم وهذه هي التي
ذمها الاشعري وبين انها ليست طريقة الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه ولا من اتبعهم وانما سلكها
من خالفهم من الفلاسفة واتباعهم المبتدعة كما تقدم وقد تقدم نقل كلامه في ذلك وهو المقصود
وكلامه يقتضي انها محرمة في الدين مبتدعة لا حاجة اليها لطول مقدماتها وما فيها من النزاع
وهذا هو الذي قصدناه وهو انه نقل اتفاق السلف على الاستغنا عن هذه الطريقة واما ابطالها
فذلك مقام اخر ليس في كلامه تعرض لذلك ولهذا كان ما سلكه هو من جنس هذه الطريق قال
الشهرستاني في مسلة حدوث العالم وللمتكلمين طريقان في المسلة احداهما اثبات حدوثه والثاني
ابطال القول بالقدم اما الاول فقد سلك عامتهم طريق الاثبات باثبات الاعراض كما تقدم ذكره

قال

قال واما الثاني فقد سلك شيخنا ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه طريق الابطال فقال
لو قدرنا قدم الجوهر لم يخل من امور اما ان يكون مجتمعة او مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة
ومفترقة معا او بعضها مجتمعا وبعضها مفترقا وبالجملة ليس تخلو من اجتماع وافتراق وجواز
طريان الاجتماع والافتراق عليها وتبدل بعضها ببعض وهي بذاتها لا تجتمع ولا تفترق لان حكم
الذات لا يتبدل فلا بد اذا من جامع فارق قال وقد اخذ الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني هذه
الطريقة فكساها عبارة اخرى قلت هذه الطريقة اما ان اريد بها امتناع قدم جميع
فهي مبنية على اثبات الجوهر الفرد حتى يمكن اجتماع الجواهر وافتراقها والا فاذا قيل ان من
الاجسام ما هو واحد في نفسه او كل جسم متشابه فهو واحد في نفسه او قيل انه مركب من المادة
والصورة لم يلزم الافتراق فيما هو واحد في نفسه ولا يسلم المنازع افتراق كل جسم فيمنع قوله
لا يخلو من اجتماع وافتراق وجواز طريان الاجتماع والافتراق بل ويمكن مع هذا ان يقال هي مركبة
من الجواهر ويمنع قبول كل منهما للافتراق لكن يبنيه على ان الجواهر متماثلة فما جاز على احدهما
جاز على الاخر ولا ريب ان تماثل الجواهر والاجسام ان سلمه الخصم كان القول بحدوث الاجسام كلها
ظاهرا فان منها ما هو حادث قطعا فيكون جميعها قابلا للحوادث وما قبل الحدوث لم يكن بنفسه
موجودا فلا بد له من صانع وهو الذي سماه جامعا فارقا لكن هم يقولون ان الحادث المعلوم حدوثه
هو الاعراض وحينيذ فلا يكون في الجواهر ما يعلم حدوثه الا بالدليل وان اراد بها امتناع قدم
بعض الجواهر فهذا لا ينازعه فيه من يقول ان الاعيان المحدثة جواهر وهم اكثر العقلا فانه من
المعلوم بالاضطرار حدوث ما نعلم حدوثه من الحيوان والنبات والمعدن لكن يقولون ان الاجسام
مركبة من جواهر فيقولون ان المحدث انما هو تركيب وهي اعراض واما جمهور العقلا فيقولون
ان المحدث المشهود جواهر قايمة بانفسها فالمقصود ان من قال الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة
فهذه الحجة توجب انه لا بد لذلك التركيب من مركب وكلام الاشعري الذي ذكره الشهرستاني
مبني على هذا الاصل ومن نازع في ذلك لم يفده شيئا واذا دلت هذه الحجة فانما تدل على حدوث
التركيب الذي هو عرض لا تدل على حدوث الجواهر الا بالطريقة الاولى وهي اثبات حدوث التركيب
وامتناع حوادث غير متناهية قال الشهرستاني وربما سلك ابو الحسن طريقا في حدوث الانسان
بكونه من نطفة امشاج وتقلبه في اطوار الخلقة واكوار الفطرة وليس يشك في انه ما غير ذاته ولا
بدل صفاته لا الابوان ولا الطبيعة فتعين احتياجه الى صانع مدبر قال وما ثبت من الاحكام

لشخص واحدا وجسم واحد ثبت في الكل لاشتراك الكل في الجسمية قال الشهرستاني وهذه الطريقة
تجمع الاثبات والابطال ه قلت هذه الطريقة هي المتقدمة التي ذكرها الاشعري في رسالة الثغر
وهي مبنية على انه اثبت حدوث الانسان بما فيه من اختلاف الصور والهيات ولهذا قال انه سلك
طريقا في اثبات الانسان فجعل حدوثه هو المدلول وجعل الدليل اختلاف الصور عليه وقد جعل
الصورة الحادثة دليلا على حدوث المقصود ولا بد في هذه الطريقة من بيان امتناع حوادث لا
اول لها فهذه الطريقة من جنس طريقة الاعراض لكنها اخص دليلا ومدلولا فان الهيات
اخص انما هو حدوث ما حدث هيئته ودليل اوليك يعم ولكن الاشعري عدل عن طريقة
غامضة الى طريقة واضحة وهذه الطريقة هي التي يسميها الرازي وامثاله الاستدلال بحدوث
الصفات والاعراض القايمة بالاجسام فانهم يقولون في الاستدلال على وجود الصانع مما
ما قاله الرازي في نهاية العقول وغيره وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ما ذكره في كتاب الاربعين
وقال في النهاية اعلم ان الاستدلال على ما لا يعلم بالضرورة انما يكون بما يعلم بالضرورة والمعلوم
بالضرورة الاجسام والاعراض القايمة بها وكل منهما يعتبر امكانه او حدوثه فلاجرم كانت
الادلة الدالة على الصانع تعالى هذه المسالك الاربعة وذكر ان الاول هو الاستدلال بحدوث
الاجسام لقيام الاعراض بها وبعضها فهذه هي الطريقة المشهورة عند المعتزلة ومن اتبعهم
من الاشعرية والكرامية ومن دخل في ذلك من الفقها اتباع الايمة الاربعة وغيرهم وهذه
هي التي ذكر الاشعري انها طريقة الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وذكر انها مبتدعة مذمومة
في الدين لم يسلكها السلف الصالح وذكر انها خطرة وانه لا حاجة اليها قال الرازي والثاني
الاستدلال بامكان الاجسام على وجود الصانع تعالى قال وهذه عمدة الفلاسفة قلت
هذه طريقة ابن سينا ومن اتبعه ليست طريقة قدما الفلاسفة وهي مبنية على اصلهم الفاسد
في التوحيد ونفي الصفات الذي بين الناس فساده وتناقضهم فيه قال الرازي والمسلك الثالث
الاستدلال بامكان الصفات على وجود الصانع سوا كانت الاجسام واجبة او ممكنة قديمة
او حادثة قلت وهذه الحجة مبنية على تماثل الاجسام وقد بين الناس فساد هذه الحجة وبين
الرازي نفسه فسادها بل وجمهور العقلا على فسادها وقد بين ذلك في موضع اخر على وجه لا يبقى
في القلب شبهة قال الرازي والمسلك الرابع الاستدلال بحدوث الصفات والاعراض على وجود
الصانع ولنفرض الكلام في اعراض لا يقدر عليها البشر مثل صيرورة النطفة المتشابهة

الاجزا

الاجزا انسانا فاذا كانت تلك التركيبات اعراضا حادثة والعبد غير قادر عليها فلا بد
من فاعل اخر ثم من ادعى ان العلم بحاجة المحدث الى الفاعل ضروري ادعى الضرورة ههنا ومن
بنى ذلك على الامكان او القياس على حدوث الذوات فكذلك يقول في حدوث الصفات
قال والفرق بين الاستدلال بامكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها ان الاول يقتضي ان لا
يكون الفاعل جسما والثاني لا يقتضي ذلك ه قلت قد ذكرنا في غير موضع ان هذا المسلك
صحيح لكن جعل ذلك استدلالا بحدوث الصفات والاعراض ليس بمستقيم بل هو مبني على مسالة
الجوهر الفرد وقد ذكرنا في غير موضع ان هولا بنوا مثل هذا الكلام على مسالة الجوهر الفرد
وان الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة وان الحادث انما هو اجتماع الجواهر وافتراقها وحركتها
وسكونها وهذه الاربعة هي الاكوان عندهم او حدوث غير ذلك من الاعراض فيجعلون تبديل
الاعيان واحالتها انما هو تبديل اعراض واحالتها ووقع لهم في ذلك طايفة من المتفلسفة
كابن سينا وامثاله فجعلوا الصور جواهر كما جعل اوليك الصور اعراضا وذلك ان هولا
المتفلسفة نظروا في المصنوعات كالخاتم ونحو ذلك مما يولفه الادميون ويصورونه
فوجدوها مركبة من مادة كالفضة ويسمونها ايضا الهيولى ومن صورة وهي الشكل الخاص
وهذا نظر صحيح ثم زعموا ان صور الحيوان والنبات والمعدن لها مادة هي هيولاها كذلك
وان النار والهوا والتراب لها ايضا مادة هي هيولاها ومنهم من قال جميع الاجسام لها مادة
مشتركة هي هيولاها وجعلوا الهيولى ثلاث مراتب صناعية وطباعية وكلية وتنازعوا هل
تنفرد المادة الكلية عن الصور فتكون الهيولى مجردة عن الصور على قولين واثبات هذه المادة المجردة
يذكر عن شيعة افلاطن وانكار ذلك قول ارسطو والتحقيق ان الصور الصناعية انما هي اعراض
وصفات قايمة بالاجسام كالفضة والحديد والخشب والثوب والغزل واللبن ونحو ذلك واما
الحيوان والنبات والمعدن فهي جواهر استحالت عن جواهر اخرى واثبات مادة مشتركة بينهما
باقية مع اختلاف الصور عليها قول باطل كما ان اثبات اوليك الجوهر الفرد قول باطل
فالذين قالوا ان نفس الانسان وامثاله من المحدثات انما حدثت اعراضه لم يحدث عين قايمة خطا
والذين قالوا ان جميع الصور جواهر خطا بل الصورة قد تكون عرضا كالشكل والصور الصناعية
من هذا الباب وقد يعبر بالصورة عن نفس الشي المصور كالانسان فالصورة هنا جوهر قايم
بنفسه ليس قايما بجوهر اخر والقران العزيز ذكر خلق الله تعالى المخلوقة من الجواهر التي هي اعيان

والريح والشمس والقمر والسمن والعسل والعنب

قايمة بانفسهما معا انستمده من احداث الصفات والاعراض ايضا والاستدلال بذلك على الخالق
سبحانه وجعل ذلك من اياته مما يبينه القران ولكن هولا لم يسلكوا طريقة القران من وجهين
احدهما انهم جعلوا الحادث انما هو اعراض لا اعيان كما جعله الرازي وغيره لكن الرازي وغيره
مع ذلك استدلوا بذلك على اثبات الصانع فكان دليلا صحيحا في نفسه وان كان فيه تقصير
من ذلك الوجه الثاني ما ذكره الاشعري حيث استدل بذلك على حدوث محل هذه الصفات
والاعراض بناء على ان الحادث صورة هي عرض ولها محل فتكون الاجسام التي هي محل هذه الاعراض
حادثة وهذا لا يتم الا ببيان امتناع حوادث لا اول لها ثم اذا اراد ان يستدل بذلك على حدوث
ساير الاجسام احتاج ان يبنيه على تماثل الاجسام وهذه ثلاث مقدمات ينازعه فيها اكثر العقلا
بل يثبتون فسادها بصريح المعقول فهي من جنس طريقة المعتزلة لكن مقصود الاشعري ان هذه الطريقة
تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة المقدمات الغامضة التي يقع فيها نزاع فاذا كانت الطريقتان
مشتركتين في البنا على امتناع حوادث لا اول لها وهذه الطريقة لا تحتاج الى ما تحتاج اليه تلك فكانت
هذه اقرب وايسر فبحث الاشعري مع المعتزلة في هذه الطريقة من جنس بحثه معهم في غير ذلك
من اصولهم فانه يبين تناقضهم ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه لاهل الاثبات فيما اثبتوه فيستفاد
من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من اصولهم ولكن يسلم لهم اصولا وافقهم عليها مثل تسليمه
لهم صحة طريق الاعراض مع طولها ومثل اثباته الصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها وبناء ذلك على
اثبات الجوهر الفرد فلزم من تسليمه ذلك لهم لوازم اراد ان يجمع بينها وبين ما اثبته من الروية
واثبات الكلام والصفات والعلو لله تعالى فقال جمهور طوايف العقلا من اهل السنة والحديث
وغيرهم ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم ان هذا مخالفة لصريح المعقول ولهذا قال من قال
بقيت عليه بقية من الاعتزال وقالوا انه وافقهم في بعض اصولهم التي بنوا عليها قولهم كهذا
الاصل وهذا مثل ما ذكره ابو نصر السجزي في الابانة قال حكى محمد بن عبد الله المغربي المالكي وكان
فقيها صالحا عن الشيخ ابي سعيد البرقي وهو من شيوخ فقها المالكيين ببرقة عن استاذه خلف المعلم وكان
من فقها المالكيين قال اقام الاشعري اربعين سنة على الاعتزال ثم اظهر التوبة فرجع عن الاصول
وثبت على الفروع قال ابو نصر وهذا كلام خبير بمذهب الاشعري وغيره قلت ليس مراده بالاصول
ما اظهروه من مخالفة السنة فان الاشعري لهم فيما اظهروه من مخالفة السنة كمسالة الروية
والقران والصفات ولكن اصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة

مثل هذا

مثل هذا الاصل الذي بنوا عليه حدوث العالم واثبات الصانع فان هذا اصل اصولهم كما قد بينا
كلام ابي الحسين البصري وغيره في ذلك وان الاصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامهما في اصول الدين هو
هذا الذي ذكره الاشعري لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه وجا كثير من اتباعه
المتاخرين كاتباع صاحب الارشاد اعطوا الاصول التي سلمها للمعتزلة حقها من اللوازم فوافقوا المعتزلة
على موجبها وخالفوا شيخهم ابا الحسن وايمة اصحابه فنفوا الصفات الخبرية ونفوا العلو وفسروا الروية
بمزيد علم لا ينازعهم المعتزلة فيه وقالوا ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى وانما خلافنا مع المجسمة وكذلك
قالوا في القران ان القران الذي قالت المعتزلة انه مخلوق نحن نوافقهم على خلقه ولكن ندعي ثبوت معنى
اخر وانه واحد قديم والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية وصارت المعتزلة والفلاسفة مع جمهور
العقلا يشنعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل ومكابرتهم للضروريات وسبب ذلك تسليمهم
لهم صحة تلك الاصول التي ذكرها الاشعري وهي مبتدعة في الاسلام مع انه يمكن بيان ان قول الاشعري
واصحابه اقرب الى صريح المعقول من قول المعتزلة كما يمكن ان قول المعتزلة اقرب الى صريح المعقول
من قول الفلاسفة لكن هذا يفيد ان هذا القول اقرب الى المعقول والحق لا يفيد انه هو الحق في نفس
الامر فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الاشعرية من المعتزلة والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة
يبين له ان قول هولا اجود من قول اصحابك فانه كما ان كل ما كان اقرب الى السنة فقوله اقرب الى الادلة
الشرعية فكذلك قوله اقرب الى الادلة العقلية ولا ريب ان هذا مما ينبغي سلوكه فكل قول او قايل
كان الى الحق اقرب فانه يبين رجحانه على ما كان عن الحق ابعد الا ترى ان الله تعالى لما نصر الروم على
الفرس وكان هولا اهل كتاب وهولا اهل اوثان فرح المومنون بنصر الله لما كان الى الحق اقرب على من كان
عنه ابعد وايضا فيمكن القريب الى الحق ان ينازع البعيد عنه في الاصل الذي احتج به عليه البعيد وان
يوافق القريب الى الحق للسلف الاول الذين كانوا على الحق مطلقا مثال ذلك ان متاخري
الاشعرية اذا ناظروا المعتزلة في مسالة الروية وقالت المعتزلة روية مري لا بمواجهة ولا بمقابلة
مخالف لصريح العقل امكن الاشعرية ومن وافقهم على نفي المقابلة والمواجهة كطايفة من اصحاب
الايمة الاربعة ان يقولوا لهم الروية ثابتة بالسنة المستفيضة بل المتواترة عن النبي صلى الله عليه
وسلم وباجماع السلف من اهل العصر الاول ويمكن تقريرها ايضا بالعقل كما قد بيناه في غير هذا الموضع
فلا يخلو مع ذلك اما ان تمكن الروية بدون المواجهة والمقابلة واما لا يمكن فان امكن هذا انقطعت حجة
المعتزلة وان لم يمكن كانوا بين امرين اما موافقة المعتزلة على نفي المقابلة لانتفا المباينة والعلو واما

موافقة اهل الحديث على اثبات المباينة والعلو المتضمن معنى المقابلة والمواجهة وهذا اولى
باتباع الاشعري لانه قول ائمة مذهبهم كابن كلاب وغيره بل وقول الاشعري ايضا وغيره من قدماء
الاصحاب فان قال له المعتزلي اذا قلت ذلك لزمك ان يكون متحيزا او اثبت قد وافقتني على ابطال
ذلك امكن الاشعري ان يقول له اما ان يكون علوه على العرش ومباينته للخلق ممكنا واما ان لا يكون
فان كان ممكنا انقطع المعتزلي وان لم يكن ممكنا قال انا وافقتك على نفي التحيز لاعتقادي صحة الدليل
الدال على ان كل متحيز فهو محدث لما اتفقنا عليه من ان المتحيز لابد ان يكون مركبا من الجواهر
المنفردة فيصح عليه الاجتماع والافتراق ويصح عليه الحركة والسكون وكلما قبل ذلك لم يخل من
الحوادث والحوادث يجب ان تكون متناهية لها ابتدا وما كان مستلزما لما له ابتدا كان له ابتدا
فاذا كان المتحيز لا ينفك عما له ابتدا كان له ابتدا لان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع فيقول
الاشعري هذا الدليل ان كان صحيحا ودليل الرؤية والمباينة والعلو ايضا صحيح امكن ان اقول
بموجب ذلك واثبت العلو والرؤية والمباينة بدون التحيز وان قدر انه لا يمكن الجمع بين
هذين فموافقتي للسلف والائمة في اثبات الرؤية والعلو والمباينة مع موافقتي لنصوص الكتاب
والسنة اولى من موافقتك على هذه المقدمة وهي وجوب تناهي الحوادث الماضية فان هذه
المقدمة لكل طائفة فيها قولان فللفلاسفة فيها قولان وللمعتزلة فيها قولان وللاشعرية
فيها قولان ولاهل الحديث والسنة والفقه فيها قولان واكثر العقلاء على جواز وجود ما لا يتناهى
في الجملة لكن منهم من يجوز ذلك في الماضي كما يجوزه في المستقبل ومنهم من يجوزه في المستقبل
دون الماضي والادلة الدالة على امتناع ذلك قد عرف ضعفها فيقول له وقد علمت بالاضطرار
ان تصديق السلف للرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن مبنيا عليها فلا يكون العلم بصدق الرسول
موقوفا عليها ولا علمي ايضا بصدق الرسول موقوفا عليها ولا معرفتي للصانع تعالى موقوفة عليها
وليست هذه الطرق وامثالها هي الطرق العقلية التي دل القران عليها وارشد اليها فان تلك طرق
صحيحة عقلية لا يمكن عاقلا ان ينازع فيها فان حدوث المحدثات مشهود معلوم بالحس وافتقار المحدث
الى محدث معلوم بضرورة العقل بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يعلم حدوثه الى محدث كما
يعلم افتقار جنس المحدثات الى محدث فيعلم الاعيان الجزئية الموجودة في الخارج كما يعلم القضية
الكلية الشاملة لها الى سائر ما في هذا الباب من الايات الدالة على الصانع سبحانه وتعالى كما
قد بسط في غير هذا الموضع واذا كان كذلك تبين ان العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس

موقوفا

موقوفا على شيء من المقدمات المناقضة لاثبات الصفات الخبرية والرؤية والعلو على العرش ونحو
ذلك مما دل عليه السمع وهو المطلوب ه فصل ومما يوضح ذلك ان هذه الطرق
المبتدعة في الاسلام في اثبات الصانع التي احدثها المعتزلة وتبعهم عليها من وافقهم من الاشعرية
وغيرهم قد طعن فيها جمهور العقلاء فكما طعن فيها السلف والائمة واتباعهم وذموا اهل الكلام
فيها كذلك طعن فيها حذاق الفلاسفة وبينوا ان الطرق التي دل عليها القران العزيز اصح منها
وان كان اولئك المعتزلة والاشعرية اقرب الى الاسلام من هولا الفلاسفة من وجه اخر فاما ذم
السلف والائمة لهذا الكلام فمشهور كثير وقد قال ابو القسم بن عساكر في كتابه المعروف
تبيين كذب المفتري فيما ينسب الى ابي الحسن الاشعري غاية ما يقدحون به ابا الحسن ان يثبتوا انه متكلم
ويدلوا على انه بالمعرفة برسوم الجدل متوسم ولا فخر في ذلك عند العلما من ذوي السنن والاتباع
لانهم يرون ان من تشاغل بذلك من اهل الابتداع فقد حفظ عن غير واحد علما الاسلام عيب
المتكلمين وذم اهل الكلام ولو ابن ذمهم عن الشافعي لكفى فانه قد بالغ في ذمهم واوضح حالهم وشفا
وانتم تنتسبون الى مذهبه فهلا اقتديتم في ذلك به ثم روى بن عساكر باسناده عن العرباني حدثني
بشر بن الوليد سمعت ابا يوسف يقول من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب غريب الحديث كذب
ومن طلب المال بالكيميا افلس قال البيهقي وروي هذا ايضا عن مالك بن انس وقال البيهقي وانما يريد
والله اعلم بالكلام كلام اهل البدع فان في عصرهما انما كان يعرف بالكلام اهل البدع فاما اهل
السنة فقلما كانوا يخوضون في الكلام حتى اضطروا اليه قال بن عساكر واما قول الشافعي
فاخبرنا فلان هو وذكر في كتاب مناقب الشافعي لعبد الرحمن بن ابي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى
سمعت الشافعي يقول لان يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه سوى الشرك خير له من الكلام ولقد
اطلعت من اهل الكلام على شيء ما ظننت ان مسلما يقول ذلك قال بن ابي حاتم حدثنا احمد بن نصر
المري قال قال ابو ثور سمعت الشافعي يقول ما ارتدى احد بالكلام فافلح قال ابن ابي حاتم ثنا
الربيع قال رايت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المجلس يتكلمون بشيء من الكلام فصاح
فقال اما ان تجاورونا بخير واما ان تقوموا عنا وروي ايضا عن بن عبد الحكم سمعت الشافعي
يقول لو علم الناس ما في الكلام في الاهوا لفروا منه كما يفرون من الاسد قال بن عساكر فانما
عنى الشافعي الكلام البدعي المخالف عند اعتباره الدليل الشرعي قال وقد بين زكريا بن يحيى
الساجي في روايته هذه الحكاية عن الربيع انه اراد بالنهي عن الكلام قوما تكلموا في القدر ولذلك

حكم بالتبديع ويدل عليه ما اخبرنا فلان ح وروى باسناده عن محمد بن اسحق ابن خزيمة سمعت يونس بن عبد الاعلى يقول لحقت الشافعي يوم كلم حفصا الفرد فقال غبت عنا يا ابا موسى لقد اطلعت من اهل الكلام على شي والله ما توهمته قط ولان يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله خير له من ان يبتلى بالكلام قال قلت الشافعي انما عنى بمقالته كلام حفص القدري وامثاله قلت حفص الفرد لم يكن من القدرية وانما كان على مذهب ضرار بن عمرو الكوفي وهو من المثبتين للقدر لكنه من نفاة الصفات وكان اقرب الى الاثبات من المعتزلة والجهمية وقد ذكر ذلك ابو الحسن الاشعري في المقالات فقال ذكر الضرارية اصحاب ضرار بن عمرو والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله ان اعمال العباد مخلوقة وان فعلا واحدا لفاعلين احدهما خلقه وهو الله والاخر اكتسبه وهو العبد وان الله فاعل لافعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة وكان يزعم ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وانها بعض المستطيع وان الانسان اعراض مجتمعة وكذلك الجسم اعراض مجتمعة وان الاعراض قد يجوز ان تنقلب اجساما وكان يزعم انما تولد عن فعله كالالم الحادث عن الضربة والجرح الحادث عن الرمية فعل لله سبحانه وللانسان وكان يزعم ان معنى ان الله عالم قادر انه ليس بجاهل ولا عاجز وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه قال وكان يزعم ان الله يخلق حاسة سادسة يوم القيمة للمؤمنين يرون بها ماهيته اي ما هو قال وقد تابعه على ذلك حفص الفرد وغيره فهذا الذي ذكره الاشعري في قول ضرار وحفص الفرد في القدر وهو مخالف لقول المعتزلة بل هو من اعدل الاقوال واشبهها وقوله الى قول الاشعري واصحابه في القدر والرؤية اقرب من قوله الى قول المعتزلة بل هو في القدر اقرب الى قول اهل الحديث والفقها وسائر اهل السنة واعدل من قول الاشعري حيث جعل العبد فاعلا حقيقة واثبت استطاعتين ونحو ذلك مما اثبته ائمة الفقها واهل الحديث كما هو مذكور في موضعه قال ابن عساكر فاما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الاصول عند الفتنة فهو محمود عند العلما وروى عن ابن خزيمة سمعت الربيع يقول لما كلم الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القران مخلوق قال له الشافعي كفرت بالله العظيم وعن الربيع قال حضرت الشافعي او حدثني ابو شعيب الا اعلم انه حضر عبد الله بن الحكم وابو سفين عمرو بن زيد وحفص الفرد وكان الشافعي يسميه المنفرد فسال حفص عبد الله بن الحكم فقال ما تقول في القران فابى ان يجيبه فسال يوسف بن عمرو فلم يجبه فكلاهما اشار الى الشافعي واحتج عليه وطالت المناظرة فقام الشافعي بالحجة عليه بان القران كلام الله غير مخلوق وكفر حفصا الفرد قال الربيع فلقيت حفصا في المسجد

بعد

بعد فقال اراد الشافعي قتلي وروى الشافعي قال ما ناظرت احدا احببت ان يخطي الا صاحب بدعة فاني احب ان ينكشف امره للناس قال البيهقي انما اراد الشافعي بهذا الكلام حفصا الفرد وامثاله من اهل البدع وهكذا مراده بكل ما حكي عنه من ذم الكلام وذم اهله غير ان بعض الرواة اطلقه وبعضهم قيده وروى البيهقي عن ابي الوليد بن الجارود قال دخل حفص الفرد على الشافعي فقال لنا لان يلقى الله العبد بذنوب مثل الجبال تهامة خير له من ان يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل واصحابه وكان يقول بخلق القران قلت حفص الفرد كما هو معروف عند اهل العلم بمقالات الناس باثبات القدر فهو من نفاة الصفات القائلين بان الله تعالى لا يقوم به صفة ولا كلام ولا فعل واصل حجتهم في ذلك هو دليل الاعراض المتقدم فان القران كلام والكلام عندهم كسائر الصفات والافعال لا تقوم الا بجسم والجسم محدث فكان انكار الشافعي عليه لاهل الكلام الذين هم دعاهم الى هذا لم يكن مناظرته له في القدر ومن ظن ان الشافعي ناظره في القدر فقد اخطا خطأ بينا فان الناس كلهم انما نقلوا مناظرته له في القران هل هو مخلوق ام لا واهل المقالات متفقون على ان حفصا لم يكن من نفاة القدر بل من مثبتيه وقد ظن البيهقي وغيره انه انما ذم مذهب القدرية فقال وانما ذم الشافعي مذهب القدرية الاتراه قال بشي من هذه الاهوا واستحب ترك الجدال وكانه سمع ما رويناه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجالسوا اهل الكلام القدر ولا تفاتحوهم الحديث وغير ذلك من الاخبار الواردة في معناه وعلى مثل ذلك جرى ائمتنا في قديم الدهر عند الاستغنا عن الكلام فيه فان احتاجوا اليه اجابوا بما في كتاب الله تعالى ثم في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم من الدلالة على اثبات القدر لله تعالى وانه لا يجري في ملكوت السموات والارض شي الا بحكم الله وبقدرته وارادته وكذلك في سائر مسائل الكلام اكتفوا بما فيهما من الدلالة على صحة قولهم حتى خرجت طائفة سموا ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابها وقالوا بترك القول بالاخبار اصلا وزعموا ان الاخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم فقام جماعة من ائمتنا بهذا العلم وبينوا لمن وفق للصواب ورزق الفهم ان جميع ما ورد في تلك الاخبار صحيح في المعقول وما ادعوه في الكتاب من المتشابه باطل في المعقول وحين اظهروا بدعهم وذكروا ما اغتر به اهل الضعف من شبههم اجابوهم فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم كما فعل الشافعي فيما حكينا عنه لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وما في ترك انكار المنكر والسكوت عنه من الفساد والتعدي وكانوا في القديم انما يعرفون بالكلام

اهل الاهوا فاما اهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة وكانوا لا يستمون
بتسميتهم قال وانما يعني بقوله والله اعلم من تزيا بالكلام لم يبلغ كلام اهل الاهوا الذين تركوا
الكتاب والسنة وجعلوا معولهم عقولهم واخذوا في تسويه الكتاب عليها وحين حملت
عليهم السنة بزيادة بيان لنقض اقاويلهم اتهموا رواتها واعرضوا عنها قال فاما اهل السنة فذهبهم
في الاصول مبني على الكتاب والسنة فانما اخذ من اخذ منهم في العقل ابطالا لمذهب من زعم
انه غير مستقيم في العقل الا ان قال البيهقي وفي كل هذا دلالة على ان الكلام المذموم انما هو كلام
اهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة فاما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة ويبين
بالعقل والعبرة فانه محمود مرغوب فيه عند الحاجة تكلم فيه الشافعي وغيره من ائمتنا رضي الله
عنهم قال وقد كان عبد الله بن يزيد بن هرمز شيخ مالك بن انس استاذ الشافعي بصيرا بالكلام
والرد على اهل الاهوا وروى في تاريخ يعقوب بن سفيان عن ابن وهب قال قال مالك كان ابن هرمز
رجلا احب ان اقتدي به وكان قليل الكلام قليل الفتيا شديد التحفظ وكان كثيرا ما يفتي
الرجل ثم يبعث في اثره فيرده اليه حتى يخبره بغير ما افتاه قال وكان بصيرا بالكلام وكان
يرد على اهل الاهوا وكان من اعلم الناس بما اختلف فيه الناس من هذه الاهوا وروى ابن عساكر
من طريق البيهقي عن الحاكم سمعت ابا بكر محمد بن عبد الله بن يوسف الحفيد من اصل كتابه سمعت الحسين
ابن الفضل البجلي يقول دخلت على زهير بن حرب بعد ما قدم من عند المامون وقد امتحن فاجاب الى
ما سأله وكان اول ما قال لي يا ابا علي تكتب عن المرتدين فقلت معاذ الله ما انت مرتد وقد قال الله
تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان فوضع الله عن المكره ما تسمعه في القران
ثم سألته عن اشيا يطول ذكرها فقال استرها علينا ان قال لنا ما تقولون في عيسى صلى الله
عليه وسلم قلنا من عيسى يا امير المومنين قال عيسى بن مريم قلنا رسول الله قال وكلمته قلنا نعم قال
فما تقولون فيمن قال ليس عيسى كلمة الله قلنا كافر يا امير المومنين قال فقال لنا اليس عيسى كلمة
الله قلنا بلى قال امخلوق ام غير مخلوق قلنا مخلوق قال فمن زعم انه غير مخلوق قلنا كافر يا
امير المومنين قال فما تقولون في القران قلنا كلام الله عز وجل قال مخلوق او غير مخلوق قلنا
غير مخلوق قال فمن زعم انه مخلوق قلنا كافر قال يا سبحان الله عيسى كلمة الله ومن نفى الخلق
عنه كافر والقران كلمة الله ومن يثبت الخلق عليه كافر قال الحسين فاعلمته ما يجب من
القول وقلت له قد كان المكي يختلف اليكم ويقول لكم اني اعلم من هذا الباب ما لا تعلمون

فتعلموا

فتعلموا ذلك مني فيحملكم الرياسة على ترك ذلك ويقول لكم يكون ما تعلمتموه مني علة تعتذرون بها
لاعدايكم فان هجموا لم تحتاجوا الى طلب العلة وان لم يحضركم الاعلام بغيركم الاعداد للعلة
فيابون ذلك والحجة في هذا الباب كيت وكيت فقال والله وددت اني كنت اعلم هذا كما تعلمه يوم
دخلت على المامون وان ثلث روايتي ساقط عني ثم نظر الى يحيى بن معين وهو معه فقال وانا اقول كما يقول
فقال لي زهير فعلمني فانه حدث يخلو به المسجد فعلمته ذلك ثم انصرفت قال الحاكم الحسين
ابن الفضل البجلي صاحب عبد العزيز المكي المقدم في معرفة الكلام قلت هذه الحكاية وقع
فيها تغيير ان كان اصلها صحيحا فان زهير بن حرب ويحيى بن معين ونحوهما ممن امتحن في زمن المحنة لم يجتمعوا
بالمامون ولا ناظرهم بل ذهب الى الثغر بطرسوس وكتب الى نايبه ببغداد اسحق بن ابرهيم بن مصعب
ان يمتحن الناس فامتنعوا من الاجابة فكتب اليه كتابا ثانيا فغلظ عليه ويامر بقتل القاضيين بشر
ابن الوليد وعبد الرحمن ابن اسحق ان لم يجيبا ويامر بتقييد من لم يجب من العلما فامتنع من الاجابة سبعة
منهم زهير بن حرب المذكور ثم اجاب بعد القيد منهم خمسة منهم زهير بن حرب وبقي احمد بن حنبل
ومحمد بن نوح لم يجيبا فحملا اليه مقيدين فمات محمد في الطريق ومات المامون قبل وصول احمد بن حنبل
اليه وهذا كله معلوم عند اهل العلم لم يختلفوا فيه فان كانت قد جرت مناظرة مع زهير بن حرب
فلعل ذلك كان مع غير المامون ولعل ذلك كان بين يدي نايبه اسحق بن ابرهيم فانه هو الذي باشرهم
بالمحنة واما الذي ناظر الجهمية فهو احمد بن حنبل وكان ذلك في خلافة المعتصم بعد ان بقي في
الحبس اكثر من سنتين وجمعوا له اهل الكلام من البصرة وغيرها من الجهمية والمعتزلة والنجارية
مثل ابي عيسى محمد بن عيسى برغوث صاحب حسين النجار وناظرهم ثلاثة ايام وقطعهم في تلك المناظرات
كما قد شرحنا تلك المناظرات في غير هذا الموضع وهذه الحجة التي ذكرت في حكاية زهير بن حرب
ذكرها الامام احمد وتكلم عليها فيما كتبه في الرد على الجهمية وهو في الحبس قبل اجتماعه بهم
للمناظرة فكان الجواب عن هذه مما هو بعد عند الايمة كاحمد بن حنبل وامثاله قال احمد فيما كتبه
ثم ان الجهمي ادعى امرا اخر فقال انا اجد اية في كتاب الله تدل على القران انه مخلوق فقلت اي اية
فقال قول الله عز وجل انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وعيسى مخلوق
فقلت له ان الله منعك الفهم في القران ان عيسى يجري عليه لفظ لا يجري على القران لانه
يسمى مولودا ورضيعا وطفلا وغلاما باكل ويشرب وهو مخاطب بالامر والنهي يجري عليه الوعد
والوعيد ثم هو من ذرية نوح ومن ذرية ابرهيم فلا يحل لنا ان نقول في القران ما نقول في عيسى فهل

سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى ولكن المعنى في قول الله جل ثناؤه انما المسيح عيسى بن مريم
رسول الله وكلمته القاها الى مريم فالكلمة التي القاها الى مريم حين قال له كن فكان عيسى صلى الله
عليه وسلم بكن فعيسى ليس هو الكن ولكن بالكن كان فالكن من الله قولا وليس الكن مخلوقا وكذبت
النصارى والجهمية على الله في امر عيسى وذلك ان الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته الا ان
كلمته مخلوقة وقالت النصارى عيسى روح الله من ذات الله وكلمة الله من ذات الله كما يقال
ان الخرقة من هذا الثوب قلنا نحن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة واما قول الله عز وجل وروح
منه يقول من امره كان الروح فيه كقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه يقول
من امره وتفسير روح الله انما معناها روح بكلمة الله خلقها الله كما يقال عبد الله وسماء الله وارض الله ه
فبين الامام احمد ان الجهمية المعطلة والنصارى الحلولية ضلوا في هذا الموضع فان الجهمية
النفاة يشبهون الخالق تعالى بالمخلوق في صفات النقص كما ذكره الله عن اليهود انهم وصفوه بالنقائص
وكذلك الجهمية اذا قالوا هو في نفسه لا يتكلم ولا يحب ونحو ذلك من نفيهم والحلولية
يشبهون المخلوق بالخالق فيصفونه بصفات الكمال التي لا تصلح الا لله تعالى كما فعلت
النصارى في المسيح ومن جمع بين الحلول والنفي كحلولية الجهمية مثل صاحب الفصوص وغيره
قالوا الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص والذم
الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق فهي كلها صفات له كما ان صفات المخلوق حق لله ه فهم
يصفون المخلوق بكل ما يصف به الخالق ويصفون الخالق بكل ما يوصف به المخلوق فان الوحدة
والاتحاد والحلول العام يقتضي ذلك ولفظ الكلام مثل لفظ الرحمة والامر والقدرة ونحو ذلك
من الفاظ الصفات التي تسمى في اصطلاح النحاة مصادر ومن لغة العرب ان لفظ المصدر يعبر
به عن المفعول كثيرا كما يقولون درهم ضرب الامير ومنه قوله تعالى افعصيت امري فليحذر
الذين يخالفون عن امره ذلك امر الله انزله اليكم ويراد به المامور كقوله تعالى وكان امر الله
قدرا مقدورا اي امر الله فلا تستعجلوه فالاول هو من كلام الله وصفاته والثاني مفعول ذلك
وموجبه ومقتضاه وكذلك لفظ الرحمة يراد بها صفة الله التي دل عليها اسمه الرحمن الرحيم
كقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ويراد بها ما يرحم الله من عباده من المخلوقات كقول
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة وقوله عن الله تعالى للجنة يقول
انت رحمتي ارحم بك من اشاء من عبادي ويقول للنار انت عذابي اعذب بك من اشاء من عبادي

وكذلك

وكذلك الكلام يراد به الكلام الذي هو الصفة كقوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا
وعدلا وقوله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله ويراد به ما فعل بالكلمة كالمسيح صلى الله عليه
وسلم الذي قال له كن فكان فخلقه من غير اب على غير الوجه المعتاد المعروف في
الادميين فصار مخلوقا بمجرد الكلمة دون جمهور الادميين كما خلقت حوى وادم ايضا على غير
الوجه المعتاد فصار عيسى صلى الله عليه وسلم مخلوقا بمجرد الكلمة دون سائر الادميين
وفي هذا الباب باب المضافات الى الله تعالى ضلت طائفتان طائفة جعلت جميع المضافات
الى الله تعالى اضافة خلق وملك كاضافة البيت والناقة اليه وهذا قول نفاة الصفات
من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم حتى ابن عقيل وابن الجوزي وامثالهما اذا مالوا الى المعتزلة
سلكوا هذا المسلك وقالوا هذه آيات المضافات لا آيات الصفات وطائفة بازاء هؤلاء يجعلون
المضافات اليه اضافة صفة فمنهم من يقول بقدم الروح العبد لقوله تعالى ونفخت فيه من روحي
وهم من جنس النصارى الذين يقولون بان روح عيسى من ذات الله تعالى ومن هؤلاء من ينتسب الى اهل
السنة والحديث الى الامام احمد وغيره من ائمة السنة كطائفة من اهل طبرستان وجيلان
وغيرهم وقد بين الامام احمد الرد على الطائفتين وهؤلاء الطائفتان ايضا يصلون في المضاف
بمن فان المجرور بالاضافة حكمه حكم المضاف كقوله تعالى ولكن حق القول مني وقوله تعالى
وروح منه فالطائفتان يجعلون القول منه كالروح منه ثم يقول النفاة والروح مخلوقة بائنة
عنه فالقول مخلوق بائن عنه ويقول الحلولية القول صفة له ليس بمخلوق فالروح منه صفة له
ليست مخلوقة والفرق بين البابين ان المضاف اذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات
وجب ان يكون صفة لله تعالى قائما به وامتنع ان يكون اضافته اضافة مخلوق مربوب وان كان
المضاف عينا قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وارواح بني ادم امتنع ان تكون صفة لله تعالى لان ما قام
بنفسه لا يكون صفة لغيره فقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وقوله في
عيسى وروح منه وقوله تعالى قل الروح من امر ربي يمتنع ان يكون شيء من هذه الاعيان
القائمة بنفسها صفة لله لكن الاعيان المضافة الى الله تعالى على وجهين احدهما ان تضاف اليه من جهة
كونه خلقها وابدعها فهذا شامل لجميع المخلوقات كقولهم سماء الله وارض الله ومن هذا الباب
فجميع المخلوقين عباد الله وجميع المال مال الله وجميع البيوت والنوق لله ه والوجه الثاني
ان تضاف اليه لما خصه الله من معنى يحبه ويرضاه ويامر به كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون

في غيره وكما خص المساجد بان يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات وان يصان عن المباحات التي لم
تشرع فيها فضلا عن المكروهات وكما يقال عن مال الفي والخمس هو مال الله ورسوله ومن هذا الوجه
فعباد الله الذين عبدوه واطاعوا امره فهذه اضافة تتضمن الوهيته وشرعه ودينه وتلك اضافة
تتضمن ربوبيته وخلقه وهذه الاضافة العامة لا تتضمن الا خلقه وربوبيته وكذلك كلماته نوعان
كلماته الدينية المتضمنة شرعه ودينه كالقران وكلماته الكونية التي بها كون الكاينات وهي
الكلمات التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بها في قوله اعوذ بكلمات الله التامات
التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر فان كلماته التي بها كون المخلوقات لا يخرج عنها بر ولا فاجر بخلاف كلماته التي
شرع بها دينه فان الفجار عصوها كما عصاها ابليس ومن اتبعه والله تعالى لا يضيف اليه من
المخلوقات شيا اضافة تخصيص الا لاختصاصه بامر يوجب الاضافة والا فمجرد كونه مخلوقا
ومملوكا لا يوجب ان يخص بالاضافة وبهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون في قوله تعالى ما
منعك ان تسجد لما خلقت بيدي من الاقوال ما لا اختصاص لادم به كقولهم بقدرته او بنعمته او
ان المعنى خلقته انا او انه اضافه اليه اضافة تخصيص فان هذه المعاني كلها موجودة في الملايكة
والناس والبهايم فلا بد ان يثبت لادم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه ما لا يثبت
لهولا وكذلك ايضا اذا قيل عن القران العزيز وغيره انه كلام الله فان هذا لا يوجب ان يكون اضافة
اليه اضافة خلق وملك لوجهين احدهما انه صفة والصفات اذا اضيفت اليه كانت اضافة وصف
لا اضافة خلق الثاني ان هذا يقتضي ان يكون كل كلام خلقه كلامه فيكون انطاقه لما انطقه من
من المخلوقات كلاما له ومن عرف ان الله خالق كل شي لزمه ان يجعل كل كلام في الوجود كلامه
كما فعل ذلك حلولية الجهمية حيث قالوا وكل كلام في الوجود كلامه سوا علينا نثره
ونظامه ولا يجوز ان تكون اضافته اليه لاختصاصه بمعنى يحبه ويرضاه كما اضاف اليه البيت
والناقة بقوله تعالى وطهر بيتي للطايفين والعاكفين وقوله ناقة الله وسقياها الا ان هذا
يوجب ان يكون كل كلام يحبه الله فانه كلامه فيكون الانسان اذا امر بصدقة او معروف
او اصلاح بين الناس يكون ذلك كلام الله ويكون الشاهد اذا شهد بشهادة امر بها تكون كلام الله
ويكون كل من حدث بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فانما حدث بكلام الله تعالى والناس قد
تنازعوا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة
الله هل المراد بها الكلمة التي شرعها الله وهي عقد النكاح او المراد كلمة الله التي تكلم بها وهي

شرعه

شرعه واذنه وتحليله لذلك والصواب ان المراد بقوله كلمة الله كلامه الذي تكلم
به المتضمن اذنه وتحليله وشرعه لا العقد الذي هو كلام العباد ومن قال ان المراد به العقد فقد
اخطا من وجوه متعددة قد بسطناها في غير هذا الموضع وتكلمنا على ذلك في مسلة مفردة
ولا يعرف انه اضيف الى الله تعالى كلام الا كلام تكلم الله به ولكن لو قدر انه قد يراد بالكلام
المضاف الى الله ما امر به وقدر انه حصل نزاع في قوله وكلمة الله هي العليا هل المراد الكلمة
التي يحبها ويامر بها او الكلمة التي تكلم بها وهي نفس امره وخبره وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فمن قال المراد بها جميع كلام الله الذي تكلم به اطردت
الاضافة على قوله وان قدر ان قايلا قال اضيف اليه من الكلام ما يحبه ويرضاه وان لم يكن تكلم
به لم يمكن ان يجعل كون القران كلامه من هذا الباب بالضرورة والاتفاق اذ لا يلزم ذلك
ان يكون القران بمنزلة ما امر به من الشهادات والاخبار وتقويم السلع وخرص النخل وساير انواع
الكلام الصادق الذي يحب المتكلم به فيكون كل من تكلم بشي من ذلك قد تكلم بكلام الله
ويكون كون القران كلام الله هو من هذا الباب ولا يكون لله عز وجل في نفسه كلام الا ما تكلم به
الخلق وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام فساده ثم قول القايل الكلام الذي يحبه ويرضاه
ويامر به او الكلام الذي يكرهه وينهى عنه يقتضي ان هناك محبة ورضى وامرا غير المامور به
وكلاما هو نهي غير المنهي عنه وذلك هو كلامه الذي هو امره ونهيه فالامر والنهي غير المامور
به والمنهي عنه وهذا على قول من اشتبه عليه امر الاضافة في هذه المواضع والا فالصواب
في قوله صلى الله عليه وسلم واستحللتم فروجهن بكلمة الله انها كلمته التي تكلم بها وكذلك
قوله تعالى وكلمة الله هي العليا هي كلمته التي تكلم بها وكل كلام تكلم الله سبحانه به مخبرا فانه
صدق كما ان كل كلام تكلم به امرا فهو عدل وقد تمت كلماته صدقا وعدلا فالكلام له نسبة
الى المتكلم به وهو الامر المخبر وله نسبة الى المتكلم فيه وهو المامور به والمخبر عنه فكلام
الله الذي تكلم به يشترك كله في كونه تكلم به ثم ما اخبر به عن نفسه مثل قوله تعالى قل هو الله احد
واية الكرسي ونحو ذلك افضل مما اخبر به عن خلقه وذكر فيه احوالهم كقوله تعالى تبت يدا
ابي لهب وهذا اصح القولين لاهل السنة وغيرهم وهو قول جمهور العلما من الاولين والاخرين
فان طايفة من المنتسبين الى السنة وغيرهم يقولون ان نفس كلام الله تعالى لا يتفاضل في نفسه
بنا على انه قديم والقديم لا يتفاضل وتاولوا قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها

او مثلها اي خيرا لكم وانفع والصواب الذي عليه جمهور العلماء من الاولين والاخرين ان بعض
كلام الله افضل من بعض كما دل على ذلك الشرع والعقل ففي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لابي موسى ابن المعلى لاعلمنك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الانجيل مثلها ثم اخبره انها فاتحة الكتاب
فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ليس في القران لها مثل فبطل قول من يقول بتماثل جميع كلام الله وكذلك
ثبت في الصحيح انه قال لابي بن كعب اتدري اي اية في كتاب الله اعظم فقال الله لا اله الا هو الحي
القيوم فضرب في صدره وقال ليهنك العلم ابا المنذر فبين ان هذه الاية اعظم من غيرها من الايات
وقد ثبت عنه في الصحيحين من غير وجه ان قل هو الله احد تعدل ثلث القران وذلك ان القران اما
خبر واما انشا والخبر اما عن الخالق واما عن المخلوق فثلثه قصص وثلثه امر وثلثه توحيد فهي تعدل ثلث
القران بهذا الاعتبار وايضا فان الكلام وان اشترك من جهة المتكلم في انه تكلم بالجميع فقد تفاضل
من جهة المتكلم فيه فانه كلامه الذي وصف به نفسه وامر فيه بالتوحيد اعظم من كلامه الذي
ذكر فيه بعض خلقه وامر فيه بما هو دون التوحيد وايضا فاذا كان بعض الكلام خيرا للعباد وانفع
لزم ان يكون في نفسه افضل من هذه الجهة فان تفاضل ثوابه ونفعه انما هو لتفاضله في نفسه
والا فالشيان المتساويان من كل وجه لا يكون ثواب احدهما اكثر ولا نفعه اعظم والمقصود هنا
شيان احدهما ان الذين يعظمون الاشعري وامثاله من اهل الكلام كالبيهقي وابن عساكر ونحو
وقد عرفوا ذم الشافعي وغيره للكلام ذكروا ان الكلام المذموم هو كلام اهل البدع وقالوا انما
كان يعرف في عصرهم بالكلام اهل البدع وانه اراد بذلك كلام حفص الفرد وامثاله وانه لما
حدثت طايفة سمتها في كتاب الله من الحجة عليهم متشابها وقالوا ابتر ك القول بالاخبار التي رواها
اهل الحديث وزعموا ان الاخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم قام جماعة من ايمتنا وبينوا ان
جميع ما ورد في الاخبار صحيح في المعقول وما ادعوه في الكتاب من التشابه باطل في العقول
وكانوا في القديم انما يعرفون بالكلام اهل الاهوا فاما اهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدون
الكتاب والسنة فكانوا لا يسمون تسميتهم وانما يعني بقوله من ابتلي بالكلام لم يفلح كلام اهل
الاهوا الذين تركوا الكتاب والسنة وجعلوا معولهم عقولهم واخذوا في تسوية الكتاب
والسنة عليها فاما اهل السنة فمذهبهم في الاصول مبني على الكتاب والسنة وانما اخذ
منهم من اخذ في العقل ابطالا لمذهب من زعم انه غير مستقيم في العقل قلت وهذا
اتفاق من علما الاشعرية مع غيرهم من الطوايف المعظمين للسلف على ان الكلام المذموم عند السلف

كلام من ترك الكتاب والسنة ويعول في الاصول على عقله من يعارض الكتاب والسنة
بعقله وهذا هو الذي قصدنا ابطاله وهو حال اتباع صاحب الارشاد الذين وافقوا المعتزلة في
ذلك واما الرازي وامثاله فقد زادوا على المعتزلة فان المعتزلة لا تقول ان الادلة السمعية لا
تفيد اليقين بل يقولون انها تفيد اليقين ويستدلون بها اعظم مما يستدل بها هولاء الثاني
ان كلام الامام الشافعي رضي الله عنه ونحوه من الايمة تضمن ذم كلام حفص الفرد وامثاله في مسلة
القران والكلام في ذلك مبني على نفي قيام الافعال به فان المعتزلة يقولون الكلام فعل يتعلق بمشيئة
المتكلم وقدرته فلو قام به الكلام لقامت به الافعال وهي حادثة فكان يكون محلا للحوادث
وبطل الدليل الذي استدلنا به على حدوث العالم وقد بينا ان ذم الشافعي لكلام حفص وامثاله لم
يكن لاجل انكار القدر فان حفصا لا ينكره وانما كان لانكار الصفات والافعال المبني على دليل
الاعراض وهذا كلام الامام احمد وغيره من الايمة في ذم الكلام كان متناولا لكلام الجهمية وكلام
احمد وامثاله في ذلك كثير ظاهر معلوم فان مناظرته للجهمية ورده عليهم اكثر واشهر من ان يذكر
هنا وكان من المناظرين له ابو عيسى محمد بن عيسى برغوث وهو على قول حسين النجار والنجار من المثبتة للقدر
وكذلك كانوا يذمون المريسي وغيره من المثبتين للقدر فتبين ان كلامهم في ذم اهل الكلام لم يكن لاجل
انكار القدر بل كان ذمهم للجهمية اعظم من ذمهم للقدرية قال الاشعري في المقالات
ذكر قول الحسين ابن محمد النجار كان هو واصحابه يقولون ان اعمال العباد مخلوقة لله تعالى فاعلون لها
وانه لا يكون في ملك الله الا ما يريده وان الله لم يزل مريدا ان يكون في وقته ما علم انه يكون في وقته
مريدا ان لا يكون ما علم انه لا يكون وان الاستطاعة لا يجوز ان تتقدم الفعل وان العون من الله يحدث
في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة فان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان وان لكل
فعل استطاعة تحدث معه اذا حدث وان الاستطاعة لا تبقى وان في وجودها وجود الفعل وفي
عدمها عدم الفعل وذكر سائر قوله في القدر مثل قول الاشعري واصحابه وان الانسان لا يفعل في غيره
وانه لا يفعل الافعال الا في نفسه كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان
وان الانسان لا يفعل الما ولا ادراكا ولا روية ولا يفعل شيا على طريق التولد قال وكان برغوث
يميل الى قوله قال وكان يزعم ان الله لم يزل جوادا بنفي البخل عنه ولم يزل متكلما بمعنى انه لم يزل
غير عاجز عن الكلام وان كلام الله محدث مخلوق وكان يقول في التوحيد بقول المعتزلة الا في باب
الارادة والجود وكان يخالفهم في القدر ويقول بالارجا وكان يزعم انه جايز ان يحول الله العين الى

القلب ويحل في البصر قوة القلب فيرى الله الانسان بعينيه اي بعلمه بها وكان ينكر الرؤية لله
بالابصار على غير هذا الوجه ن قلت فقول ضرار والنجار واتباعهما كبرغوث وحفص الفرد
وقول بشر المريسي ونحوه من اهل الكلام الذين ذمهم الشافعي واحمد وغيرهما من الايمة ليس فيه
انكار للقدر بل اثبات له وانما ذموهم لما في قولهم من نفي ما وصف الله به نفسه مع ان قول
النجار وضرار خير من قول المعتزلة وقولهما في الرؤية يشبه قول من ينفي العلو ويثبت
الرؤية من الاشعرية ونحوهم واصل كلامهم الذي بنوا عليه ذلك ما تقدم من الاصول الثلثة
لبين لهم غيرها وهي دليل الاعراض والتركيب والاختصاص فصل ومما يبين ذلك
ما ذكره الشيخ ابو سليمان الخطابي في رسالته المعروفة في الغنية عن الكلام واهله قال
فيما وقفت على مقالتك وظهور ما ظهر بها من مقالات اهل الكلام وخصوص الخائضين فيها
وميل بعض منتحلي السنة اليها واغترارهم بها واعتذارهم في ذلك بان الكلام وقاية للسنة
وجنة لها يذب به عنها ويذاد بسلاحه عن حريمها وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالسهم
وتعذر الامر عليك في مفارقتهم لان موقفك بين ان تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله وبين
ان تقابلهم على ما يدعونه فترده وتنكره وكلا الامرين يصعب عليك اما القبول فلان الدين
يمنعك منه ودلايل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه واما الرد والمقابلة فلانهم يطالبونك
بادلة المعقول ويواخذونك بقوانين الجدل ولا يقنعون منك بظواهر الامور وسالتني ان
امدك بالجري في نصرة الحق من علم وبيان وفي رد مقالة هولاء القوم من حجة وبرهان وان
اسلك في ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وانكارها فرايت
اسعافك لازما في حق الدين وواجب النصيحة لجماعة المسلمين فان الدين النصيحة واستشهد
بقول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة الدين النصيحة الدين النصيحة قالوا لمن يا رسول
الله قال لله ولكتابه ولرسوله ولايمة المسلمين وعامتهم قال واعلم ان هذه الفتنة قد
عمت اليوم وشملت وشاعت في البلاد واستفاضت فلا يكاد يسلم من رهج غبارها الا من
عصمه الله وذلك مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا
كما بدا فطوبى للغرباء قال ثم اني تدبرت هذا الشان فوجدت عظم السبب فيه ان الشيطان
صار اليوم بلطف حيلته يسول لكل من احس من نفسه زيادة فهم وفضل ذكاء وذهن
ويوهمه انه ان رضي في علمه ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيان منها كان اسوة

العامة

للعامة وعد واحدا من الجمهور والكافة وانه قد ضل فهمه واضمحل لطفه وذهنه فحركهم
بذلك التنطع في النظر والتبدع لمخالفة السنة والاثر ليبينوا بذلك عن طبقة الدهماء ويتميزوا
في الرتبة عمن يرونه دونهم في الفهم والذكاء فاختدعهم بهذه المقدمة حتى استزلهم عن واضح
المحجة واورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها وتاهوا عن حقايقها ولم يخلصوا منها الى شفا
نفس ولا قبلوها بيقين علم قال ولما راوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه ويشهد عليهم بباطل
ما اعتقدوه ضربوا بعض اياته ببعض وتاولوها على ما سنح لهم في عقولهم واستوى عندهم
على ما وضعوه من اصولهم ونصبوا العداوة لاخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولسننه الماثورة
عنه وردوها على وجوهها واساوا في نقلتها القالة ووجهوا عليهم الظنون ورموهم بالتزيد ونسبوهم
الى ضعف المنة وسوء المعرفة بمعاني ما يروونه من الحديث والجهل بتاويله ولو سلكوا سبيل القصد
ووقفوا عند ما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد اليقين وروح القلوب ولكثرت البركة وتضاعف
النما وانشرحت الصدور ولاضات فيها مصابيح النور والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
فهذا الذي وصفه الشيخ ابو سليمان الخطابي هو حال اهل الكلام الذين يعارضون الكتاب
والسنة بعقلهم فيتاولون الكتاب على غير تاويله ويردون الحديث بما يمكنهم مثل زعمهم بانه خبر
احاد ان كان من المستفيضات المتلقات بالقبول ومثل غير ذلك من وجوه الرد لان الاصول التي
بنوا عليها دينهم تناقض نصوص الكتاب والسنة كطريقة الاعراض والتركيب والاختصاص ونحو ذلك
مما تقدم وهم في ما خاضوا فيه من العقليات المعارضة للنصوص في حيرة وشبهة وشك من كان
منهم فاضلا ذكيا قد عرف بها نهايات اقدامهم كان في حيرة وشك ومن كان منهم لم يصل الى الغاية
كان مقلدا لهولاء فهو يدع تقليد النبي صلى الله عليه وسلم واجماع المومنين المعصوم ويقلد روس الكلام
المخالف للكتاب والسنة الذين هم في شك وحيرة ولهذا لا يوجد احد من هولاء الا وهو اما حاير
شاك واما متناقض يقول قولا ويقول ما يناقضه فيلزم بطلان احد القولين او كلاهما لا يخرجون
عن الجهل البسيط مع كثرة الكلام والنظر او عن الجهل المركب الذي هو ظنون كاذبة وعقايد
غير مطابقة وان كانوا يسمون ذلك براهين عقلية وادلة يقينية فهم انفسهم ونظراوهم يقدحون
فيها ويبينون انها شبهات فاسدة وحجج عن الحق حايدة وهذا الامر يعرفه كل من كان خبيرا
بحال هولاء بخلاف اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم المتبعين له فانهم يكشف لهم ان ما جا به الرسول
هو الموافق لصريح المعقول وهو الحق الذي لا اختلاف فيه ولا تناقض قال الله تعالى افلا يتدبرون

القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهو لا مثل نور الله تعالى في قلوبهم كمشكاة
فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم نور الإيمان ونور القرآن نور صريح المعقول ونور
صحيح المنقول كما قال بعض السلف يكاد المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر فإذا
جاء الأثر يكون نورا على نور وقال غير واحد من الصحابة كجندب بن عبد الله وعبد الله بن عمر
تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا قال تعالى وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما
كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي
إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور وأما أهل
البدع المخالفة للكتاب والسنة فهم إما في الجهل البسيط وإما في الجهل المركب كالكفار
فالأولون كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا
أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور والآخرون كسراب بقيعة يحسبه
الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب فأهل الجهل
والكفر البسيط لا يعرفون الحق ولا يبصرونه وأهل الجهل والكفر المركب يعتقدون أنهم عرفوا وعلموا
والذي معهم ليس بعلم بل جهل قال أبو سليمان الخطابي واعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين
لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزا عنه ولا انقطاعا دونه وقد كانوا ذوي
عقول وافرة وأفهام ثاقبة وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء وهذه النحل والأهواء وإنما
تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها وقد كانوا على بينة
من أمرهم وبصيرة من دينهم لما هداهم الله من توفيقه وشرح به صدورهم من نور معرفته ورأوا أن فيما
عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غناء ومندوحة عما سواها وأن الحجة قد وقعت
بهما والعلة أزيحت بمكانهما فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب
والسنة وقلت عنايتهم واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم حسبوا أنهم إن لم يردوهم
عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل لم يقووا بهم ولم يظهروا في الحجاج
عليهم وكان ذلك ضلة من الرأي وغبنا فيه وخدعة من الشيطان والله المستعان قلت
هو كما قال أبو سليمان فإن السلف كانوا أعظم عقولا وأكبر فهوما وأحد أذهانا وألطف إدراكا كما

قال عبد الله

عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات فإن الحي لا تؤمن عليه
الفتنة أولئك أصحاب محمد أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا قوما اختارهم
الله لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم حقهم وتمسكوا بهديهم فإنهم كانوا على الهدى
المستقيم وقد تواترت النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن خير قرون الأمة القرن
الذين بعث فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وأعظم الفضائل فضيلة العلم والإيمان فهم
أعلم الأمة باتفاق علماء الأمة ولم يدعوا الطرق المذمومة المبتدعة عجزا عنها بل كانوا كما قال
عمر بن عبد العزيز على كشف الأمور أقوى وبالخير لو كان في تلك الأمور أحرى وقول
الخطابي تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها فتبين
إن شاء الله تعالى أن الطرق المخالفة للسنة هي في نفسها باطلة فاحترسوا عنها كما يضرب
عن الكذب والقول الباطل وإن كان مزخرفا مرتبا ولم يستجيزوا أن يقابلوا الفاسد
بالفاسد ويردوا البدعة بالبدعة وأما الكلام الذي لا يدرى أصدق هو أم كذب فهو بمنزلة
الشاهد الذي لا يعلم صدقه فهذا قد يعرض عنه خوفا أن يكون باطلا وكذبا فهذا يكون في
الطرق المجهولة الحال ولا ريب أن كثيرا من الناس لا يعلم أحق هو أم باطل فينهى عن القول إلا
بعلم وقد ينهى بعض الناس عن أن ينظر فيما يعجز عن فهمه ومعرفة الحق فيه من الباطل خوفا من أن
يزل ذهنه فيضل ولا يمكن هداه فالخوف يكون فيما لا يعلم حاله أو لا يعلم حال سالكه وإن كان
حقا وأما الكلام المخالف للنصوص فهو في نفسه باطل فالنهي عنه كالنهي عن الكذب
والكفر ونحو ذلك وقوله وقد كانوا على بينة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم لما هداهم
الله له من توفيقه وشرح صدورهم من نور معرفته فهذا بيان أنهم كانوا أهل علم ويقين
لا أهل جهل وتقليد وأنه حصل لهم معرفة يقينية ضرورية بهدى الله لهم وشرح صدورهم
كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين أن الإيمان والعلم لا يتوقف على النظر الذي أحدثه أهل
الكلام فضلا عن الكلام المخالف للنصوص وقوله ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب
والسنة غنى ومندوحة عما سواهما فهذا لأن الكتاب والسنة قد بين الحق وبين الطرق
التي بها يعرف الحق وذكر من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة التي هي مقاييس برهانية ما هو
أكمل في تحصيل العلم واليقين مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة وليس هدى الكتاب
بمجرد كونه خبرا كما يظنه بعضهم بل قد نبه وبين ودل على ما به يعرف الحق من الباطل

من الادلة والبراهين واسباب العلم واليقين كما قد بسط في غير هذا الموضع ٥ ومما ذكره من انه لما تاخر
الزمان وقصرت عزايم بعض في طلب حقايق علوم الكتاب والسنة اخذوا يردون شبه الملحدين
بالكلام المبتدع المستلزم مخالفة النصوص فهو كما قال وقد تاملت هذا في عامة
الابواب فوجدته كذلك فمن تامل طرق المعتزلة ونحوهم التي ردوا بها على اهل الدهر والفلاسفة
ونحوهم فيما خالفوا فيه المسلمين راهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على اصول فاسدة في العقل
لا قطعوا بها عدو الدين ولا اقاموا على موالاة السنة واتباع سبيل المومنين كما فعلوه في دليل
الاعراض والتركيب والاختصاص وكذلك من ناظرهم من الكلابية وغيرهم فيما خالفوا فيه
السنة من مسايل الصفات والقدر وغير ذلك بنوا كثيرا من الرد عليهم على اصول فاسدة اما
اصول وافقوهم عليها مما احدثه اوليك كموافقة من وافقهم على دليل الاعراض والتركيب
ونحوهما واما اصول عارضوهم بها فقابلوا الباطل بالباطل كما فعلوه في مسايل القدر والوعد
والوعيد ومسايل الاسما والاحكام فان اوليك كذبوا بالقدر واوجبوا انفاذ الوعيد وقاسوا
الله بخلقه فيما يحسن ويقبح وهولا ابطلوا حكمة الله تعالى وحقيقة رحمته وعدله وقالوا ما يقدح
في امره ونهيه ووعده ووعيده وتوقفوا في بعض امره ونهيه ووعده ووعيده فصار اوليك
يكذبون بقدرته وخلقه ومشيته وهولا يكذبون بحكمته ورحمته وببعض امره ونهيه ووعده
ووعيده كما قد بسط في موضعه فكان ما دفعوا به اهل البدع من اصول مبتدعة باطلة وافقوهم
عليها واصول مبتدعة باطلة قابلوهم بها ضلة من الراي وغبنا فيه وخدعة من الشيطان
بل الحق انهم لا يوافقون على باطل ولا يقابل باطلهم بباطل وهذا كما اصاب كثيرا من الناس من اهل
العبادة والزهد والتصوف والفقرا اعرضوا عن السماع الشرعي والزهد الشرعي والسلوك الشرعي
فاحتاجوا ان يعتاضوا عن ذلك بسماع بدعي وزهد بدعي وسلوك بدعي يوافق بعضهم بعضا في
باطل او يقابل باطلهم بباطل اخر وكما اصاب كثيرا من الناس مع الولاة الذين احدثوا الظلم
فانهم تارة يوافقونهم على بعض ظلمهم فيعاونونهم على الاثم والعدوان وتارة يقابلون ظلمهم بظلم
اخر فيخرجون عليهم ويقاتلونهم بالسيف وهو قتال الفتنة فمن الناس من يوافق على الظلم ولا يقاتل
الظلمة مثلما كان بعض اهل الشام ومنهم من كان يقاتل بالظلم والعدوان ولا يوافق على حق ولا باطل
كالخوارج ومنهم من كان تارة يوافق بعضهم على الظلم وتارة يدفع الظلم بالظلم مثل حال كثير من اهل
العراق وكثير من الناس مع اهل البدع الكلامية والعملية بهذه المنزلة اما ان يوافقوهم على بدعتهم

الباطلة

الباطلة واما ان يقابلوها ببدعة اخرى باطلة واما ان يجمعوا بين هذا وهذا وانما الحق في ان لا
يوافق المبطل على باطل اصلا وان لا يدفع باطل بباطل اصلا فيلزم المومن الحق وهو ما بعث
الله به رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يخرج عنه الى باطل يخالفه لا موافقة لمن قاله ولا معارضة
لمن قابل باطلا بباطل وكلا الامرين يستلزم معارضة منصوصات الكتاب والسنة بما
يناقض ذلك وان كان لا يظهر ذلك في بادي الراي قال ابو سليمان فان قال هولا القوم
فانكم قد انكرتم الكلام ومنعتم استعمال ادلة العقول فما الذي تعتمدون في صحة اصول دينكم ومن
اي طريق تتوصلون الى معرفة حقايقها وقد علمتم ان الكتاب لم يعلم حقه وان الرسول لم يثبت
صدقه الا بادلة العقول وانتم قد نفيتموها قال ابو سليمان قلنا انا لا ننكر ادلة العقول
والتوصل بها الى المعارف ولكنا لا نذهب في استعمالها الى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال
بالاعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدث العالم واثبات الصانع ونرغب عنها الى ما هو اوضح
بيانا واصح برهانا وانما هو شي اخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه وانما سلكت الفلاسفة هذه
الطريقة لانهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة فكان اقوى شي عندهم في الدلالة على
اثبات هذه الامور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الاشيا فاما مثبتوا النبوات فقد اغناهم
الله عن ذلك وكفاهم كلفة المونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يومن العنت على راكبها
والابداع والانقطاع على سالكها وهذا الذي قاله الخطابي بين ان طريقة الاعراض من الكلام
المذموم الذي ذمه السلف والايمة واعرضوا عنه كما ذكر ذلك الاشعري وغيره وان الذين
سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبوية الشرعية فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج
الى الطرق البدعية بخلاف من اغناه الله بالكتاب والحكمة والخطابي ذكر ان هذه الطريقة منعرجة
مخوفة فسالكها يخاف عليه ان يعجز وان يهلك وهذا كما ذكره الاشعري وغيره ممن لم يجزموا بفساد
هذه الطريقة وانما ذموها لكونها بدعة ولكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها او لكونها مخوفة
خطرة لكثرة شبهاتها وهكذا ذكر الخطابي في كتاب شعار الدين ما يتضمن هذا المعنى ولهذا كان من
لم يعلم بطلان هذه الطريقة واعتقد صحتها قد يقول ببعض موجباتها كما يقع مثل ذلك في كلام الخطابي
وامثاله مما يوافق موجبها وقد انكره عليه ايمة السنة والعلم كما هو مذكور في غير هذا الموضع وهذا
قد وقع فيه طوايف من اصناف الناس من اصحاب احمد ومالك وابي حنيفة والشافعي وغيرهم
قال الخطابي وبيان ما ذهب اليه السلف من ايمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع

واثبات توحيده وصفاته وسائر ما ادعى اهل الكلام تعذر الوصول اليه الا من الوجه الذي
يذهبون اليه ومن الطريقة التي يسلكونها ويزعمون ان من لم يتوصل اليه من تلك الوجوه كان
مقلدا غير موحد على الحقيقة هو ان الله سبحانه لما اراد اكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمدا
صلى الله عليه وسلم بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وقال له يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس وقال صلى الله عليه
وسلم في خطبة الوداع وفي مقامات شتى وبحضرة عامة اصحابه الا هل بلغت وكان الذي انزل عليه من
الوحي وامر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فلم يترك صلى الله
عليه وسلم شيئا من امور الدين قواعده واصوله وشرائعه وفصوله الا بينه وبلغه على كماله وتمامه
ولم يوخر بيانه عن وقت الحاجة اليه اذ لا خلاف بين فرق الامة ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا
يجوز بحال ومعلوم ان امر التوحيد واثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة اليه ابدا في كل وقت وزمان
ولو اخر عنه البيان لكان التكليف واقعا بما لا سبيل للناس اليه وذلك فاسد غير جائز
واذا كان الامر على ما قلناه وقد علم يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعهم في امر التوحيد الى
الاستدلال بالاعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها اذ لا يمكن احدا من الناس ان يروي عنه في
ذلك ولا عن احد من اصحابه من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد علم انهم
قد ذهبوا خلاف مذهب هولاء وسلكوا غير طريقهم ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب
هولاء في الكلام والجدل لعدوا من جملة المتكلمين ولنقل الينا اسما متكلميهم كما نقل اسما فقهائهم
وقرائهم وزهادهم فلما لم يظهر ذلك دل على انه لم يكن لهذا الكلام عندهم اصل قال الخطابي
وانما ثبت عندهم امر التوحيد من وجوه احدها ثبوت النبوة بالمعجزات التي اوردها عليهم
من كتاب قد اعياهم امره واعجزهم شانه وقد تحداهم به وبسورة من مثله وهم العرب
الفصحاء والخطباء البلغاء فكل عجز عنه ولم يقدر على شيء منه بوجه اما بان لا يكون في قواهم
ولا في طباعهم ان يتكلموا بكلام يضارع القران في جزالة لفظه وبديع نظمه وحسن معانيه
واما ان لا يكون ذلك في وسعهم وتحت قدرهم طبعا وتركيبا ولكن منعوه وصرفوا عنه ليكون
اية لنبوته وحجة عليهم في وجوب تصديقه واما ان يكونوا انما عجزوا عن علم ما جمع في القران
من انباء ما كان والاخبار عن الحوادث التي تحدث وتكون على الوجوه كلها فالعجز موجود والانقطاع
حاصل هذا الى ما شاهدوه من اياته وسائر معجزاته المشهورة عنه الخارجة عن رسوم الطباع

الناقضة

الناقضة للعادات كتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع لمفارقته ورجف الجبل تحته وسكونه
لما ضربه برجله وانجذاب الشجرة باغصانها وعروقها اليه وسجود البعير له ونبوع الما من بين اصابعه
حتى توضا به بشر كثير وربو الطعام اليسير ببركته فيه حتى اكل منه عدد جم
واخبار الذراع اياه بانها مسمومة وامور كثيرة سواها يكثر تعدادها هي مشهورة ومجموعة
في الكتب التي انشئت لمعرفة هذا الشان قال الخطابي فلما استقر ما شاهدوه من هذه
الامور في نفوسهم وثبت ذلك في عقولهم صحت عندهم نبوته وظهرت عن غيره بينونته
ووجب تصديقه على ما انباهم عنه من الغيوب ودعاهم اليه من امر وحدانية الله عز وجل
واثبات صفاته والى ذلك ما وجدوه في انفسهم وفي سائر المصنوعات من اثار الصنعة ودلايل
الحكمة الشاهدة على ان لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم
الكتاب عليه ودعاهم الى تدبره وتامله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته فقال عز وجل
وفي انفسكم افلا تبصرون اشارة الى ما فيها من اثار الصنعة ولطيف الحكمة الدالين على وجود
الصانع الحكيم لما ركب فيها من الحواس التي عنها يقع الادراك والجوارح التي بها يتاتى القبض
والبسط والاعضاء المعدة التي هي خاصة بما كالاضراس الحادثة فيهم عند غناهم عن الرضاع
وحاجتهم الى الغذا فيقع بها الطحن وكالمعدة التي اتخذت لطبخ الغذا والكبد التي يسلك اليها
صفاوته وعنها يكون انقسامه على الاعضا في مجاري العروق المهياة لنفوذه الى اطراف البدن
وكالامعاء التي يرسب اليها ثفل الغذا وطلحه فيبرز عن البدن وكقوله تعالى افلا ينظرون الى
الابل كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت وكقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وما اشبه
ذلك من جلائل الادلة وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول وعامة من يلزمه حكم الخطاب
مما يطول تتبعه واستقراوه فعن هذه الوجوه ثبت عندهم امر الصانع وكونه ثم تبينوا وحدانيته
وعلمه وقدرته بما شاهدوه من اتساق افعاله على الحكمة واطرادها في سبلها وجريها على اذلالها
ثم علموا سائر صفاته توقيفا على الكتاب المنزل الذي بان عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الذي قد ظهر
صدقه ثم تلقى جملة امر الدين عنهم اخلافهم واتباعهم كافة عن كافة قرنا بعد قرن ونقلوا ما
سبيله الخبر مما تواتر او استفاض على الوجه الذي تقوم به الحجة وينقطع فيها العذر ثم كذلك
من بعدهم عصرا بعد عصر الى اخر من تنتهي اليه الدعوة وتقوم عليه بها الحجة فكان ما اعتمده المسلمون

من الاستدلال في ذلك كالصحيح وابين في التوصل الى المقصود به واقرب اذ كان التعلق في الكثير
انما هو بمعاني دينك الحق وبمقدمات من العلم مركبة عليها لا ينفع الخلف في دلالتها قلت
ذكر الخطابي طريقين الى معرفة الله تعالى وصفاته طريقا سمعية وطريقا عقلية وكلاهما طريق
شرعية معروفة بالقران اما الاولى فهو ان تعلم نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بما اظهره الله تعالى على يديه
من المعجزات ثم يعرفون بذلك ما اخبرهم به ودعاهم اليه من التوحيد واثبات الصفات
وهذا لان نفس الاقرار بالصانع سبحانه فطري ضروري او معلوم بادي نظر وتامل يحصل لعموم الخلق
ثم معرفة صدق الرسول تعلم بما اظهره من المعجزات والادلة الدالة على صدق الرسول كثيرة مبسوطة في غير
هذا الموضع ونبوته تستدل على تفصيل صفات الله تعالى واسمائه وعلى توحيده الذي هو عبادته
وحده لا شريك له وهو توحيد الالهية وكذلك على توحيد الربوبية فكلا نوعي التوحيد مما يمكن علمه
بالسمع وهذا مما اعترف به غير واحد من حذاق النظار وقالوا انه يمكن العلم بصدق الرسول قبل
العلم بالوحدانية مع ان الخطابي اراد والله اعلم بعلم التوحيد علم صفات الرب سبحانه واسمائه فانهم
يسمون ذلك علم التوحيد وذلك مما يمكن معرفته بالشرع فانه يعلم بالفطرة والعقل اثبات الصانع على
طريق الاجمال واما تفصيل صفاته واسمائه فيعلم بالسمع وايضا فاذا عرف ان العلوم الالهية حقيقتها
موجودة عند الانبيا عليهم السلام فانهم الصادقون المصدوقون فيما يخبرون به من ذلك وان الواجب
تلقي ذلك عنهم كان العلم بان هذا يستفاد من الرسول يمكن اثباته بما به يعلم انه رسول يعلم منه هذا المطلوب
كما يعلم ان علاج المرضى يوجد من الاطبا والاستفتا يرجع فيه الى المفتين وامر التقويم يرجع فيه المقومين
فاذا عرف ان هذا طبيبا او مفتيا او مقوم رجع في ذلك اليه وهذا قد بسط في غير هذا الموضع وبين
ان العلم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم له طرق متعددة ثم ادعى من المتكلمين انه لا يمكن العلم بصدقه الا بعد
العلم بحدوث الاجسام وان ذلك لا يعلم الا بطريقة الاعراض فقوله خطا مبتدع وهو الذي
ذكره الخطابي انه لم يسلكه احد من السلف هذه الطريقة واما الطرق العقلية التي ذكرها فهي
طرق دل عليها القران وارشد اليها ونبه عليها وهي الاستدلال بما يجدونه في انفسهم وفي ساير
المصنوعات من اثار الصنعة ودلايل الحكمة الشاهدة على ان لها صانعا عليما حكيما خبيرا
الى قوله فمن هذه الوجوه ثبت عندهم امر الصانع وكونه ثم تبينوا وحدانيته وعلمه وقدرته بما
شاهدوه من اتساق افعاله على الحكمة واطرادها في سبلها وجريها على اذلالها وهذا لان الفعل الواحد
المتسق المنتظم لا يكون عن اثنين ولا يكون الا عن عالم قادر كما قد بين في غير هذا الموضع فهذه الصفات

ونحوها مما يعلم بالعقل قال ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزل وهذا كالصفات
الخبرية مثل الوجه واليدين والاستوا على العرش ونحو ذلك قال الخطابي فاما الاعراض
فان التعلق بها اما ان يكون غرورا واما ان يكون تصحيح الدلالة من جهتها عسرا متعذرا وذلك
ان اختلاف الناس قد كثر فيها فمن قايل لا عرض في الدنيا نافيا لوجود الاعراض اصلا وقايل انها هي
قايمة بانفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة الى غير ذلك من الاختلاف فيها واوردوا في
نفيها شبها قوية فالاستدلال بها والتعلق بادلتها لا يصح الا بعد التخلص من تلك الشبهة
والانفكاك عنها والطريقة التي سلكناها سليمة من هذه الافات بريئة من هذه العيوب
فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين ان من لم يتوصل الى معرفة الله تعالى
وتوحيده من الوجه الذي يصححونه من الاستدلال فانه غير موحد في الحقيقة لكنه متسمي
مقلد وان سبيله سبيل الذرية في كونها تبعا للآبا في الاسلام وثبت ان قايل هذا القول
مخطي وبين يدي الله ورسوله متقدم ولعامة الصحابة وجمهور السلف مزر وعن طريق
عادل وعن نهجها ناكب قلت وهذا الذي قاله الخطابي بين ظاهر بتقدير ان تكون تلك
الطريقة صحيحة في نفسها موصلة الى العرفان لسالكها والحال هذه فهذه اما غرر وخطر واما
مشقة وتعب ومعجوز عنه فانها تحتاج الى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة متنازع فيها وقد لا
تتبين للانسان فيضل عنها وكانت بمنزلة من يريد الحج من طريق بعيدة مخوفة يمكن سالكها ان
يصل بعد جهد ومشقة ويمكن ان ينقطع فمثل هذه الطرق قد يعجز سالكها وقد يصل بعد
جهد ومشقة عظيمة اذا لم يكن فيها خوف واذا كان فيها خوف فقد يهلك قبل الوصول
ومعلوم ان من عدل الى هذه الطرق وترك الطرق المستقيمة الواضحة الامنة الميسرة
كان ظالما جهولا واما بتقدير ان تكون طريقا فاسدة كما يعرفه من عرف حقيقتها فانها اما
ان لا توصل الى المطلوب لان النظر في الدليل الفاسد يستلزم الجهل لا محالة بل وقد لا يحصل
معه لا علم ولا جهل وهذا حال كثير من حذاق النظار الذين سلكوها واما ان توصل الى نقيض
الحق اذا اعتقد سالكها صدق بعض مقدماتها الكاذبة وهذه حال كثير ممن اعتقد صحتها وعارض
بموجبها صحيح المنقول وصريح المعقول وهذه حال اهل البدع من المعتزلة ومن وافقهم على مقتضاها
فانها منشا ضلال ما شا الله تعالى من طوايف اهل الكلام كما قد بسط في غير هذا الموضع فالاولون
يبقون في الجهل البسيط وهولا يصيرون في الجهل المركب قال الخطابي فهذا قولهم ورايهم

في عامة السلف وجمهور الائمة وفقها الخلف فلا تشتغل رحمك الله بكلامهم ولا تغتبر بكثرة مقالاتهم
فانها سريعة التهافت كثيرة التناقض وما من كلام تسمعه لفرقة منهم الا ولخصومهم عليه كلام توازيه
وتقاربه فكل بكل معارض وبعض ببعض مقابل وانما يكون تقدم الواحد منهم وفلجه على خصمه بقدر
حظه من البيان وحذقه في صنعة الجدل والكلام واكثر ما يظهر به بعضهم على بعض انما هو الزام
من طريق الجدل على اصول مؤصلة لهم ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم فهم يطالبونهم
بقودها وطردها فمن تقاعد عن شي منها سموه من طريق الجدل منقطعا وجعلوه مبطلا وحكموا
بالفلج لخصمه والجدل لا يبين به حق ولا تقوم به حجة وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما
باطل ويكون الحق في ثالثة غيرهما فمناقضة احدهما صاحبه غير مصحح مذهبه وان كان مفسدا
به قول خصمه لانهما مجتمعان معا في الخطا مشتركان فيه كقول الشاعر فيهم

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

وانما كان الامر كذلك لان واحدا من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها اصلا صحيحا وانما هي
اوضاع تتكافا وتتقابل فيكثر المقال ويدوم الخلاف ويقل الصواب قال الله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاخبر سبحانه ان ما كثر فيه الاختلاف فليس من عنده
وهذا من ادل الدليل على ان مذاهب المتكلمين مذاهب فاسدة لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف
المفضي بهم الى التكفير والتضليل وذلك صفة الباطل الذي اخبر الله عنه ثم قال سبحانه في
صفة الحق بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق قال الخطابي فان قيل
دلائل النبوة ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم ما عدا القران انما نقلت الينا من طريق الاحاد
دون التواتر والحجة لا تقوم بنقل الاحاد على ما كان في الزمان المتاخر لجواز وقوع الغلط فيها
واعتراض الافات من الكذب وغيره عليها قيل هذه الاخبار وان كانت شروط التواتر في
احادها معدومة فان جملتها راجعة من طريق المعنى الى التواتر ومتعلقة بها جنسا لان
بعضها يوافق بعضا ويجانسه اذ كل ذلك واقع تحت الاعجاز والامر المزعج للخواطر الناقض
لمجرى العادات قال ومثل ذلك ان يروي قوم ان حاتم طي وهب لرجل مائة من الابل ويروي
اخرون انه قد وهب لرجل اخر الفا من الغنم واخرون انه وهب لاخر عشرة ارؤس من الخيل
والرقيق الى ما يشبه ذلك بكثر عدد ما يروى منه منوا وان لم يثبت التواتر في كل واحد منها
نوعا نوعا فقد ثبت التواتر في جنسها وحصل من جملتها العلم بان حاتما سخي كذلك هذه الامور

وان

وان لم يثبت لافرادها عيانها تواتر فقد ثبت برواية الجم الغفير الذي لا يحصى عددهم ولا يتوهم
التواطي في الكذب عليهم انه قد جا بمعنى معجز للبشر خارج عما في قدرهم فصح بذلك
امر نبوته ثم قال الخطابي فيما الحقه بكتاب شعار الدين وبراهين المسلمين الكلام المكروه
الذي زجر عنه العلما وعابوه هو التجرد في مذاهب الكلام والتعمق فيه على الوجه الذي يذهب
اليه اهل المتكلمون وذلك انهم ادعوا الوقوف على حقائق الامور من جهة المعقول
وزعموا ان شيئا من المعلومات لا يذهب عليهم علمه ولا يعجزهم ادراكه على سبيل التحديد
والتحقيق قلت هذا هو حقيقة قول من لم يجعل السمعيات تفيد العلم وانما يحصل العلم عنده
من جهة العقل فقط وقول من يظن انه بمجرد عقله يعرف ما جات به الشرائع ولهذا قال
الامام احمد في اول رسالته في السنة التي رواها عنه عبدوس بن مالك العطار ليس في السنة
قياس ولا يضرب لها الامثال ولا تدرك بالعقول فبين ان ما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز
ان يعارض بضرب الامثال له ولا يدركه احد بقياس ولا يحتاج ان تثبته بقياس بل هو ثابت
بنفسه وليس كل ثابت يكون له نظير وما لا نظير له لا قياس فيه ولا يحتاج المنصوص خبرا وامرا
الى قياس بل بخلاف من اراد ان ينال كل ما جات به الرسل بعقله ويتلقاه من طريق القياس كالقياس
العقلي المنطقي وهو قياس الشمول او قياس التمثيل فان كلا من هذا وهذا يسمى قياسا وقد تنازع
الناس في اسم القياس هل هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول كما يقوله ابو
حامد الغزالي وابو محمد المقدسي وغيرهما او هو حقيقة في قياس الشمول مجاز في التمثيل كما يقوله
ابو محمد بن حزم وغيره او القياس حقيقة فيهما كما يقوله الجمهور على ثلاثة اقوال وايضا فهم
متنازعون في الجنسين ايهما هو الذي يوصل الى العلم فكثير من الناس من اهل المنطق اليوناني
ونحوهم يزعم ان الموصل الى العلم هو قياس الشمول فقط دون قياس التمثيل وكثير من اهل الكلام
يرجح قياس التمثيل ويقولون ان قياسهم المنطقي قياس الشمول قليل الفائدة او عديمها وحقيقة
الامر ان القياسين متلازمان فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل وكل قياس تمثيل هو متضمن
لشمول فان القياس قياس التمثيل لا بد ان تعلق الحكم بالوصف المشترك فاذا قال النبيذ المسكر
حرام لانه مسكر فكان حراما كخمر العنب فقد علق التحريم بالسكر ولا بد له من دليل
يدل على تعلق الحكم بذلك الوصف المشترك اما بنص او اجماع او غير ذلك من الطرق الدالة
على ان الحكم معلل بذلك الوصف المشترك بين الاصل والفرع وهو الذي يسمى جواب المطالبة

فان القايس اذا قاس توجه عليه منوع احدها منع الحكم في الاصل والثاني منع ثبوت
الوصف الذي علق به الحكم في الاصل والثالث منع وجودها في الفرع وهذه الاسولة الثلثة
من يستهل جوابها والرابع منع علية الوصف وهو منع كون الحكم متعلقا به وهذا اعظم
الاسولة وذلك الوصف الذي علق به الحكم يسمونه علة وسببا وداعيا وموجبا ومناطا
وباعثا وامارة وعلامة ومشتركا وامثال ذلك ثم اذا اراد المستدل ان يصوغ هذا قياس
شمول قال النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ولا بد له من اثبات هذه القضية الكبرى وهو
قوله كل مسكر حرام كما يحتاج الاول الى اثبات كون السكر هو مناط التحريم فالذي جعله
الاول مناط الحكم جعله الثاني الحد الاوسط المتكرر في المقدمتين ولا بد لكل منهما من الدلالة
على ذلك وكل من المقدمتين تتضمن حكما كليا عاما ولهذا اتفق ارباب القياس الشمولي المنطقي
على انه لا بد فيه من قضية كلية واتفق ارباب القياس التمثيلي على انه لا بد فيه من مشترك بين
الاصل والفرع والمشترك هو الكلي لكن قياس الشمول لا يجب ان يبين ثبوت الكلي في صورة من
الصور المعينة بل يقول الرجل السواد والبياض لا يجتمعان وان لم يعين سوادا وبياضا
معينين ويقول الكل اعظم من الجزء ولا يعين شيئا واما قياس التمثيل فلا بد فيه من تعيين
اصل يقاس به الفرع ويمثل به فيقال هذا السواد وهذا البياض لا يجتمعان فكذلك
ساير السواد والبياض وهذا الكل اعظم من هذا الجزء وهلم جرا فقول اهل التمثيل
هذا انفع لان الكليات لا وجود لها في الاعيان انما وجودها في الاذهان فاذا مثل الفرع
بمعين ثابت في الخارج افاد ذلك معرفة شي موجود معين بخلاف الكلي الذي لا يمثل اعيانه
في الخارج ولهذا كل من تكلم في كليات مقدرة لا يتصور اعيانها الموجودة في الخارج فاما
ان يكون كلامه قليل الفايدة بل عديمها واما ان يكون كثير الخطا والغلط واما ان يجتمع فيه
الامران ويقولون ايضا ان العلم بكل واحد واحد من الاعيان يحصل بما به يحصل المعين الاخر
فانا اذا قلنا الكل اعظم من الجزء كان علمنا بان هذا الكل اعظم من هذا الجزء كعلمنا بذلك
في الكل الاخر فلم نستفد بالقضية الكلية علما بعين الاول والعلم بذلك المعين مستغن
عن القضية الكلية ففيه تطويل بلا فايدة ويقول اهل القياس الشمولي بل قياس التمثيل
لا يفيد الا بتوسط تعليق الحكم بالمشترك وهذا الحد الاوسط فلا بد فيه من قضية كلية ايضا
لكن قد يدعي القياس الممثل تعليق الحكم به بمجرد التمثيل ولا يقيم دليلا على ان الوصف

المشترك الجامع بين الاصل والفرع هو مناط الحكم الذي هو الحد الاوسط وربما اثبت ذلك
بطرق لا تفيد العلم كالاستقرا الناقص الذي هو من نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك ففي كل
من القياسين قضية كلية لكن صاحب الشمول بينها وصاحب التمثيل لا يبينها قال
اصحاب التمثيل بل صاحب الشمول لا يمكنه اثباته الا بطريق التمثيل والا فاذا نازعه المنازع
في الشمول والعموم لم يكن له طريق الا ذكر الاعيان بل يقول هذا الكل اعظم من هذا الجزء
فاذا قيل بل العقل يقضي بالقضية الكلية قضاء عاما قيل انما كان ذلك بواسطة
علمه بالجزئيات فيعود الى التمثيل ولهذا توجد عامة قضاياهم الكلية منتقضة
باطلة لانهم يدعون فيها العموم بنا على ما عرفوه من التجارب والعادات وتكون تلك منتقضة
في نفس الامر كما هو الواقع فان من قال كل نار فانها تحرق ما لاقته انما قاله لاجل احساسه
بما احترق به من جزئيات هذا الكلي وقد انتقض ذلك عليه بالاقيما للياقوت والسمندل وغير ذلك
وبسط الكلام في هذا له موضع اخر والمقصود هنا التنبيه على ان كل واحد من قياس
التمثيل والشمول يفيد امرا كليا مطلقا بواسطته يحصل العلم بالمعينات الموجودة في الخارج
ثم قد يكون العلم بتلك المعينات غنيا عن ذينك القياسين والمعين الذي لا نظير له لا يعلم لا بهذا
القياس ولا بهذا القياس وقد تكون الكلية منتقضة فالقياس لا يحصل بنفسه العلم
بالمعينات وقد لا يحصل العلم به مطلقا وقد يكون كثير الانتقاض بخلاف النصوص النبوية فانها
لا تكون الا حقا وهي تخبر عن المعينات على ما هي عليه واعظم المطالب العلم بالله تعالى واسمايه
وصفاته وافعاله وامره ونهيه وهذا كله لا ينال خصايصه لا بقياس الشمول ولا بقياس
التمثيل فان الله تعالى لا مثل له فيقاس به ولا يدخل هو وغيره تحت كلية تستوي افرادها
فلهذا كانت طريقة القران وهي طريقة السلف والايمة انهم لا يستعملون في الالهيات
قياس تمثيل وقياس شمول تستوي افراده بل يستعملون من هذا وهذا قياس الاولى فان الله
له المثل الاعلى فاذا دخل هو سبحانه وغيره تحت قضية كلية مثل ان يقال القايم بنفسه
لا يفتقر الى المحل كالعرض مثلا او قيل كل موجود فله خاصة لا يشركه فيها غيره ونحو
ذلك كان هو سبحانه احق بمثل هذه الامور من ساير الموجودات فهو احق بالغنى عن المحل
من كل قايم بنفسه وهو احق بانتفا المشارك له في خصايصه من كل موجود وكذلك اذا
قيس قياس تمثيل فكل كمال يستحقه موجود من جهة فالوجود الواجب احق به وكل

نقص ينزه عنه موجود لكمال وجوده فالوجود الواجب أحق بتنزيهه عنه وهو أحق بانتفاء
أحكام العدم وأنواعه وأسبابه وملزوماته عنه من كل موجود وإذا كان الأمر
الوجودي كالرؤية مثلاً لا يتعلق إلا بأمور موجودة لا يجوز أن تتعلق بمعدوم لأن العدم
لا يكون سبباً للوجود وكان كل ما كان أكمل وجوداً كان أحق بأن يرى كان الباري
سبحانه أحق بأن يرى من كل موجود وإذا كان تعذر الرؤية قد يكون لضعف الأبصار
كان في الموجودات القائمة بأنفسها ما تتعذر أحياناً رؤيته لضعف أبصارنا في الدنيا كان
ضعفها في الدنيا عن رؤيته أولى وأولى وليس المقصود هنا الكلام على أعيان المسائل
ولكن المقصود مسمى القياس وأنه وإن كان قد يحصل به من العلوم أمور عظيمة فإنه لا يحصل
به كل مطلوب ولا يطرد في كل شيء وطرق العلم ثلاثة أحدها الحس الباطن والظاهر
وهو الذي به تعلم الأمور الموجودة بأعيانها الثاني الاعتبار بالنظر والقياس وإنما يحصل العلم به
بعد العلم بالحس فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقاً فهو لا يفيد بنفسه علم
شيء معين لكن يجعل الخاص عاماً والمعين مطلقاً فإن الكليات إنما تعلم بالعقل كما أن المعينات
إنما تعلم بالإحساس والثالث الخبر والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب
فهو أعم وأشمل لكن الحس والعيان أتم وأكمل وقد تنازع الناس في السمع والبصر أيهما أكمل
فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أن السمع أكمل لعموم ما يعلم به وشموله وذهب الجمهور
إلى أن البصر أكمل فليس المخبر كالمعاين وليس كل ما يعاين يمكن الإخبار عنه وليس العلم الحاصل
بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان وإن كان الخبر لا ريب في صدقه لكن تعين المرئي المعاين لا يحصل
العلم به قبل العيان كما يحصل عند العيان والتحقيق في هذا الباب أن العيان أتم وأكمل والسماع أعم
وأشمل فيمكن أن يعلم بالسماع والخبر أضعاف ما يمكن علمه بالعيان والبصر أضعافاً مضاعفة
ولهذا كان الغيب كله إنما يعلم بالسماع والخبر ثم يصير الغيب شهادة والمخبر عنه معايناً
وعلم اليقين عين اليقين والمقصود هنا أن الخبر أيضاً لا يفيد إلا مع الحس أو العقل فإن المخبر عنه
إن كان قد شوهد كان قد علم بالحس وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من
بعض الوجوه وإلا لم يعلم بالخبر شيء ولا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل فكما أن العقل بعد الحس
فالخبر بعد العقل والحس فالأخبار تتضمن هذا وهذا وكما أنه ليس كل ما علم بالقياس والعقل
والاعتبار يمكن الإحساس بواحد واحد من أعيانه فكذلك ليس كل ما علم بالخبر والسماع يمكن

اعتباره

اعتباره بالقياس إما لعدم النظير له من كل وجه وإما لغير ذلك ثم إن كان الخبر صادقاً فلا
كذب فيه أمن معه من الانتقاض والفساد بخلاف القياس فإن كثيراً ما ينبني فيه على قضايا كلية
تكون منتقضة وإن كانت كافية فيما ليس منتقضاً والمقصود أنه ليس كل شيء يمكن علمه
بالقياس ولا كل شيء يحتاج فيه إلى القياس ولهذا قال الأئمة ليس في المنصوصات النبوية قياس
وأما كونها لا تعارض بالأمثال المضروبة فهذا هو الذي ذكرناه من أن النصوص لا يعارضها
دليل عقلي صحيح وأما قولهم لا تدرك بالعقول فإن تفسير الغريزة العقلية التي تكون للشخص
قد تعجز عن كثير من الأمور لا سيما الغائبات فمن أراد أن يجعل نفسه أن يدرك كل شيء كان جاهلاً لا سيما
إذا طعن في الطرق السمعية النبوية الخبرية وهذا هو الذي يسلكه من يسلكه من الفلاسفة ومن
يشبههم من أهل الكلام وهؤلاء هم الذين ذكر أبو حامد الغزالي وغيره تهافتهم وتناقضهم وإنما
يدعونه من المعارف الإلهية بعقولهم جمهوره باطل وإن كان قد وقع في كلامه من كلام
هؤلاء أمور قيل إنه رجع عنها ولا ريب أن الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يخبرون الخلق بما
تعجز عقولهم عن معرفته ولا يخبرونهم بما يعلمون امتناعه فهم يخبرونهم بمحارات العقول
لا بمحالات العقول فمن أراد أن يعرف ما أخبرت به الرسل بعقله كان شبيهاً بمن قال الله فيه وإذا جاءتهم آية
قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله قال الخطابي وذهب العلماء إلى خلاف هذا الرأي
وجعلوا المعلومات قسمين قسم يمكن استدراكه وتبينه حقيقة وقسم لا يعلم إلا ظاهره ولا يعرف
علم باطنه وطلب كيفيته وانتهوا في ذلك إلى ما نطق به الكتاب وهو قوله سبحانه وما يعلم تأويله
إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به يجعلون الوقف عند قوله إلا الله ويستأنفون الكلام فيما بعده
وهو مذهب الصحابة عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وعائشة وابن عباس قالوا وقد حجب عنا أنواعاً
من العلم كعلم قيام الساعة وكعلم الروح حين يقول ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما
أوتيتم من العلم إلا قليلاً وقال تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وقال تعالى لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون قلت قد ذكرنا معنى لفظ التأويل في غير هذا الموضع وأنه في اللغة
التي نزل بها القرآن يراد به حقيقة الشيء كالكيفية التي لا يعلمها إلا الله كما قال مالك الاستواء معلوم
والكيف مجهول ويراد به التفسير وهو كقوله الاستواء معلوم فإن تفسيره ومعناه معلوم ويراد به
تحريف الكلم عن مواضعه كتأويلات الجهمية مثل من تأول استوى بمعنى استولى فهذا الذي
اتفق السلف والأئمة على بطلانه وذم أصحابه ومثل هذا التأويل فيه لا يعلمه إلا الله بل يقال

انه باطل او تحريف وكذب لكن في القسم الاول يقال لا يعلمه الا الله واما القسم الثاني فيعلمه الله
وقد يعلمه الراسخون في العلم قال الخطابي فلم ينته اهل البغي من المتكلمين حتى تكلموا في الروح
وتكلموا في القدر والتعديل والتجوير وتكلموا في النفس والعقل وما بينهما وتكلموا في اشيا لا تعنيهم
ولا يجري عليهم شيئا كالكلام في الجزء والطفرة وما اشبه ذلك من الامور التي لا طائل تحتها ولا
ولا فائدة فيها فزجر العلما عن الخوض في هذه الامور وخافوا فتنتهما والخروج منهما الى ما يفضي بالمرء
الى انواع من المكروه من الاقوال الشنعة والمذاهب الفاسدة وراوا ان يقتصروا من الكلام على ما
انتهى اليه بيان الدين وتوقيف الشريعة ه قلت فقد ذكر الخطابي في الكلام المذموم ما لا
يدركه الانسان بعقله وما لا فائدة فيه وما لا يدركه الانسان بعقله اذا تكلم فيه تكلم بلا علم
والكلام بلا علم ذمه الله تعالى في كتابه وما لا فائدة فيه هو من باب ما لا يعني الانسان ولا ينفعه
ومن باب العلم الذي لا ينفع وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع ولهذا انما العلم ما
قام عليه الدليل والنافع منه ما جا به الرسول وهذان النوعان هما اللذان يذكرهما ابو
حامد وغيره في وصف غير العلوم الشرعية فيقولون هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ
بالله من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها وان بعض الظن اثم فالاول كالعلم بدقائق
الهيئة وحركات الكواكب وعدد ذلك مما هو بعد التعب الكثير لا يفيد الا تضييع الزمان
وتعذيب الحيوان والثاني كالعلم باحكام النجوم التي غالبها ظنون لا تغني من الحق شيئا والخطا
فيها اكثر من الصواب والكذب فيها اكثر من الصدق وهذان النوعان غير ما ذكرا ولا ذمه لما
فيه من الخطر والعسر والعجز وهذه الثلاثة غير ما هو كذب في نفسه وباطل فان هذا هو الكلام
المذموم في نفسه فما كان كذبا غير مطابق للحق فهو مذموم في نفسه بخلاف ما فيه عسر وهو حق
فان هذا وان ذم من وجه فقد يحمد من وجه اخر بخلاف ما لا يدركه الانسان او ما لا فائدة
فيه فهذا قد يقال ان مضرته تضييع الزمان من جنس اللعب واللهو الذي لا ينفع او من جنس
البطالة وتضييع الزمان لكن متى افضى بصاحبه الى اعتقاد الباطل حقا والكذب
صدقا كان من القسم المذموم بنفسه وكل كلام ناقض نصوص الانبياء فانه من الكلام المذموم
بنفسه فانه باطل قطعا قال الخطابي ان الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان جميع ما
يحتاج اليه الناس نصا وتسمية فاحتجنا الى انتزاع احكام الحوادث في ضمن الاسما والنصوص
من طريق المعاني والمعقول من النصوص فاستنبطها العلما وتكلموا فيه من طريق القياس ولم يتجاوزوه

الى الكلام

الى الكلام فيما لا اصل له من الكتاب والسنة ولم يتعرضوا لما ورد الكتاب ثم السنة بالزجر
عنه وعن الخوض فيه فكان هذا موضع الفرق بين الكلامين قال وقد اشار الشافعي
رحمه الله الى هذه الجملة وابان عنها بما زجر عنه من النظر في الكلام وعابه من مذاهب
المتكلمين وزجر عنه من التقليد وجب عليه من النظر والاستدلال فعلمنا ان الذي زجر عنه ليس هو
الذي امر به وبينا ان الحق في الاصول مذهبا ثالثا ليس بالتقليد ولا بالتجريد لمذاهب المقتحمين في
غمرات الكلام والخائضين في اوديته وانما هو الاستدلال بمعقول اصول الدين التي من جملتها
العلوم الحس ومقدماتها والنظر المتعلق بالاصول التي هي الكتاب والسنة الصحيحة التي يقطع
العذر بها قال ونحن لم نعد وفيما اوردناه من الكلام في كتاب شعار الدين هذه الجملة وان كان
الذي عنيناه في مسألة الغنية عن الكلام هو المذهب الاخر الذي قدمنا ذكرنا له وهو مذهب
الغلو والافراط وما يقابله من مذاهب من يرى التقليد ولا يقول بحجج العقول فهو في التفريط
والتقصير موازن لمذاهب المتكلمين في الغلو والافراط والطريقة المثلى هي القصد والاعتدال
وهو ما نختاره ونذهب اليه قال وسبيل ما نأتيه ونذره من هذا الباب سبيل القياس فانا
نستعمله في مواضع ونأباه في مواضع ولا يكون ذلك منا مناقضة وكذلك ما نطلقه من جواز
الكلام في مواضع وكراهته في موضع اخر والاصل في مذاهب الناس ثلثة مقالات القول
بالحس حسب وهو مذهب الدهرية فانهم قالوا بما يدركه الحس ولم يقولوا بمعقول ولا خبر
وقال قوم بالحس والمعقول حسب ولم يقولوا بالخبر وهو مذهب الفلاسفة لانهم لا يثبتون
النبوة وقال اهل المقالة الثالثة بالحس والنظر والاثر وهم جماعة المسلمين وهو قول علمائنا
وبه نقول قلت تفصيل مقالات الناس مبسوطة في غير هذا الموضع فان الدهرية لا تنكر
جنس المعقول بل تنكر من المعقول ما لا يكون جنسه محسوسا وهذا فيه كلام مبسوط في غير
هذا الموضع وانما كفروا بانكارهم للغيب الذي اخبرت به الرسل والفلاسفة ايضا لا تنكر
جنس الخبر بل يقولون بالاخبار المتواترة وغيرها ولكن ينكرون استفادة الامور الغائبة
باخبار الانبيا وهم قد يعظمون الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم ويوجبون اتباع شرائعهم
ويأمرون بقتل من يخرج عنها لكن يجعلون مقصودها هو اقامة مصالح الناس في دنياهم
بالعدل الذي شرعته الانبيا واما امور الالهية والمعاد ونحو ذلك فيزعمون انهم لم يخبروا
عنها بما يحصل به العلم ولكن خاطبوا الناس فيه بطريق التخييل وضرب المثل الذي ينتفع به

الجمهور وحقيقة قولهم هو ما ذكره الخطابي من انهم لا يجعلون خبر الانبيا طريقا الى العلم وقد
ذكرنا من كلام من دخل معهم في هذا الاصل الفاسد من المنتسبين الى المسلمين ما تبين به هذا الاصل
وبينا من ضلالهم وكذبهم في هذا القول ما قد بسط في موضعه وحقيقة ما يزعمونه في المعقول
انما هو امور ذهنية كلية قايمة في الذهن لا حقيقة لها في الخارج وما يثبتونه من المجردات
العقليات بل وواجب الوجود الذي يثبتونه وغير ذلك فيعود الى هذا ومن هنا استطال
عليهم اخوانهم الفلاسفة الطبيعية والدهرية فان اوليك لم ينكروا امثال هذه العقليات
ولكن انكروا وجود هذه في الخارج وادعوا ان كل موجود في الخارج فلا بد ان يمكن احساسه
والفريقان جميعا كذبوا بالكتاب وبما ارسل الله به رسله من الاخبار بالغيب الا من كان منهم
من الصابية الحنفا الذين يومنون بالله واليوم الاخر ويعملون صالحا فاوليك هم سعدا في الاخرة
كما قال تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابيين من امن بالله واليوم الاخر
وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون واما الصابية المشركون
الذين يعبدون الكواكب والاوثان ونحوهم من الفلاسفة المشركين فهولا كفار كسائر المشركين
والفلسفة اليونانية فلسفة المشائين عامتها من هذه الفلسفة فان اليونان كانوا مشركين
يعبدون الكواكب والاوثان وفي مقالاتهم حق وباطل كما في مقالات مشركي العرب
والهند وغيرهم من اصناف المشركين وهذا مبسوط في موضعه فاما ما ذكره الخطابي من
القياس والاعتبار في الاحكام الشرعية وان الكتاب والسنة لم يستوفيا جميع ما يحتاج اليه
الناس نصا فهذا كلام في القياس العملي الشرعي وهو مبسوط في موضعه والناس في هذا
بين افراط وتفريط كما كذلك في القياس العقلي الخبري فطايفة تزعم ان اكثر الحوادث لا تتناولها
النصوص بل انما تعلم بالقياس وطايفة بازايهم يزعمون ان القياس كله باطل حتى يردون
الاستدلال المسمى بتنقيح المناط ويردون قياس الاولى وفحوى الخطاب والعلة المنصوصة ويرجعون
الى العموم واستصحاب الحال وكل من الطايفتين مخطية غالطة فان الطايفة الاولى بخست
الكتاب والسنة حقهما وقصرت في معرفتهما وفهمهما واعتصمت بانواع من الاقيسة الطردية
التي لا تغني من الحق شيا او بتقليد قول لا تعرف حجة قايله وكثيرا ما نجد هولا اذا قيست حجتهم
انما هي مجرد دعوى بان يظن احدهم ان الحكم الثابت في الاصل معلوم بالوصف المشترك من غير
دليل يدله على ذلك بل بمجرد اشتباه قام في نفسه او بمجرد استحسان وراي ظن به ان مثل

ذلك

ذلك الحكم ينبغي تعليقه بذلك الوصف واحدهم يبني الباب على مثل هذه القواعد التي متى حوقق عليها
سقط بناوه وربما تمسكوا من الاثار الضعيفة بما يعلم اهل المعرفة بالاثر انه من الموضوع المكذوب
فضلا عن ان يكون من كلام المعصوم واما الطايفة الثانية فتعتصم من استصحاب الحال ونفي الحكم
لعدم دليله في زعم احدهم مع ظهور الادلة الشرعية بما يبين فساد قولها ويفرق بين المتماثلين
تفريقا لا ياتي به عاقل فضلا عن نبي معصوم ويجمد على ما يراه ظاهر النص مع خطاها في فهم
النص ومراد قايله وتسلب الشريعة حكمتها ومحاسنها ومعانيها وتضيف الى الله ورسوله من التحكم
المنافي للعدل والاحسان ما يجب ان ينزه عنه الملك العادل والرجل العاقل والناس كلهم متفقون
على الاجتهاد والتفقه الذي يحتاج فيه الى ادخال القضايا المعينة تحت الاحكام الكلية العامة
التي نطق بها الكتاب والسنة وهذا هو الذي يسمى تحقيق المناط كالاجتهاد في تعيين القبلة عند
الاشتباه والاجتهاد في عدل الشخص المعين والنفقة بالمعروف للمراة المعينة والمثل النوع الصيد او
للصيد المعين والمثل الواجب في اتلاف المال المعين وصلة الرحم الواجبة ودخول انواع من المسكرات
في اسم الخمر وانواع من المعاملات في اسم الربا والميسر وامثال ذلك مما فيه ادخال الاعيان تحت
نوع وادخال نوع خاص تحت نوع اعم منه فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلما وهو ضروري في
كل شريعة فان الشارع غاية ما يمكنه بيان الاحكام بالاسما العامة الكلية ثم يحتاج الى
دخول ما هو اخص منها تحتها من الانواع والاعيان وقد احتج من احتج من الايمة المثبتين للقياس
عليه بمثل هذا القياس وان القران العزيز ورد بمثل هذا في القبلة وجزا الصيد وعدل الشخص
ونحو ذلك وهذا لا حجة فيه فان مثل هذا لا نزاع فيه وهو ضروري لا بد منه ولا يمكن اثبات
حكم النوع او عين الا بمثل هذا ونفاة القياس يسمون قياسا وان سماه المسمي قياسا كان نزاعا لفظيا
والتحقيق ان دخول الاعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب هو من قياس الشمول وان تمثيل
بعض الاعيان والانواع ببعض هو من قياس التمثيل لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم
يغني عن قياس التمثيل ونفاة القياس لا ينازعون في العموم وان سماه المسمي قياسا كليا بل هو حجة عندهم
وعصمتهم هو واستصحاب الحال فهذا نوع ومن الناس من يظن ان العلة المنصوصة هي المسماة بتحقيق
المناط او هي داخلة فيه وليس كذلك فان هذه فيها نزاع وهنا نوع ثان يسمى تنقيح المناط وهو ان
يكون الشارع قد نص على الحكم في عين وقد علم بالنص او الاجماع ان الحكم لا يختص بها بل بها وبغيرها
فيحتاج الى تنقيح مناط الحكم اي تمييز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص

منه وهذا كامره صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي استفتاه لما جامع امراته في رمضان بالكفارة ثم
لما اتي بالعرق قال اطعمه اهلك وامره لمن ساله عن فارة وقعت في سمن بان تلقى وما حولها ويوكل
السمن وامره لمن ساله عمن احرم بعمرة وعليه جبة وهو متضمخ بخلوق ان ينزع عنه الجبة ويغسل
الخلوق ويصنع في عمرته ما كان صانعا في حجته وامره لمن ابتاع صاعا جيدا من التمر بصاعين
من الردي ان يبيع الردي بدراهم ثم يبتاع بها جيدا ومثل امره لبريرة لما اعتقت ان تختار
ومثل رجمه لماعز والغامدية وغيرهما وقطعه لسارق رداء صفوان والمخزومية وغيرهما
وامثال ذلك فانه من المعلوم لجميع العلما ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم ليس مخصوصا بتلك
الاعيان بل يتناول ما كان مثلها لكن يحتاجون الى معرفة مناط الحكم المشترك الذي به علق الشارع
الحكم وهذا قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فالظاهر مثل كون سبب الرجم هو زنا المحصن
وسبب القطع هو السرقة والخفي مثل كون الكفارة وجبت لخصوص الجماع او لعموم الافطار
وهل وجبت لنوع من الافطار او لجنسه وهل وجبت لوقاع في صوم صحيح في رمضان او لوقاع في صوم
واجب في رمضان سوا كان صحيحا او فاسدا كما يجب في الاحرام الواجب سوا كان صحيحا او فاسدا
فهذا مما تنازع فيه الفقها وكذلك لما اجاب عن الفارة التي وقعت في السمن فلا ريب ان الحكم
ليس مخصوصا بتلك الفارة والسمن ولا بنوع من الفار ونوع من الاسمان فلا بد من اثبات حكم عام وهذا
يقر به كثير من منكري القياس او اكثرهم وكثير من الفقها لا يسميه قياسا بل يثبتون به
الكفارات والحدود وان كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس فانه هنا قد علم يقينا ان الحكم ليس
مخصوصا بمورد النص فلا يجوز نفيه عما سواه بالاتفاق كما يمكن ذلك في صور القياس الخفي
المسمى بتخريج المناط فانه لما نهى عن التفاضل في الاصناف الستة لم يعلم ان حكم غيرها كحكمها
الا بدليل يدل على ذلك ولهذا كان نفاة القياس لما حكموا في مثل هذا بان الحكم مخصوص بفارة
وقعت في سمن دون سائر الميتات والنجاسات الواقعة في سائر المائعات ظهر خطاوهم يقينا
فان الشارع صلوات الله وسلامه عليه لم يعلق الحكم في خطابه بفارة وقعت في سمن ولكن
السائل ساله عن ذلك والسائل اذا سال عن حكم عين معينة او نوع باسمه لم يجب ان يكون الحكم
معلقا مختصا بما سال عنه السائل بل قد يكون ما سال عنه السائل داخلا في حكم عام كما انه اذا
سئل عن عين معينة لم يكن الحكم مخصوصا بتلك العين ولا فرق بين ان يسال عن عين او نوع فليس
في جوابه ما يقتضي اختصاص الحكم بمورد السوال فهذا من اعظم الغلط وهنا يظهر تفاضل

العلما

العلما بما اتاهم الله من العلم فمن استخرج المناط الذي دل عليه الكتاب والسنة دل على فهمه
لمراد الرسول صلى الله عليه وسلم مثل ان يقول القائل الحكم هنا ليس متعلقا بمجرد
الميتة بل بالخبيث الذي قال الله تعالى فيه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
فان الميتة وان شاركت الخنزير والدم في التحريم فقد شمل الجميع اسم الخبيث فالتحريم متناول
للوصف العام ليس مخصوصا بنوع من الانواع وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم ليس فيه دليل
على الاختصاص بنوع لتعلق الحكم بالوصف العام المشترك وهو الخبيث فيكون الخبيث
الجامد الواقع في السمن حكمه حكم الفارة سوا كان دما او ميتة مستحيلة ونحو ذلك ثم
ينظر في السمن فيعلم انه لا اختصاص في الشرع له بذلك الحكم بل سائر الادهان كذلك ثم سائر
المائعات كذلك ثم النظر هل يفرق بين الما وسائر المائعات او يسوى بينهما وهل يفرق بين
الجامد والمائع او يسوى بينهما وهل يفرق بين القليل والكثير او يسوى بينهما هذا من المواضع
الخفية التي تنازع فيها العلما والمقصود هنا ان مثل هذا لا يرده الا جهلة نفاة القياس وكذلك
العلة المنصوصة وكذلك القياس في معنى الاصل وقياس الاولى واما القياس الذي يستخرج علة
الاصل فيه بالمناسبة فهذا محل اجتهاد ولهذا تنازع الفقها القياسون من اصحاب احمد وغيرهم
في ذلك فمنهم من لا يقول الا بالعلة المنصوصة ومنهم من يقول بالموثر وهو ما نص على تاثيره
في نظير ذلك الحكم كالصغر فانه قد علم ان الشارع علق به ولاية المال فاذا علق به ولاية النكاح
كان هذا بيانا لعلة هذا الحكم بنظيره الموثر واما ان لم يكن موثرا فهو الذي يسمونه المناسب
الغريب وفيه قولان مشهوران فانه استدلال على ان الشرع علق الحكم بالوصف لمجرد ما راه
من المصلحة ومن تدبر الادلة الشرعية منصوصا ومستنبطا تبين له ان القياس الصحيح هو التسوية
بين المتماثلين وهو من العدل الذي امر الله به ورسوله وانه حق لا يجوز ان يكون باطلا فان الرسول صلى الله
عليه وسلم بعث بالعدل فلم يسو بين شيئين في حكم الا لاستوائهما فيما يقتضي تلك التسوية ولم يفرق
بين اثنين في حكم الا لافتراقهما فيما يقتضي ذلك الفرق ولا يجوز ان يتناقض قياس صحيح ونص صحيح
كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح بل اذا ظن بعض الناس تعارض النص والقياس كان احد
الامرين لازما اما ان القياس فاسد واما ان النص لا دلالة له ومع هذا فالكتاب والسنة بينا
جميع الاحكام بالاسما العامة لكن يحتاج ادخال الاعيان في ذلك الى فهم دقيق ونظر
ثاقب لادخال كل معين تحت نوع وادخال ذلك النوع تحت نوع اخر بينه الرسول صلى الله

عليه وسلم وحينئذ فكل من الحوادث يشملها خطاب الشارع ويتناولها الاعتبار الصحيح وخطاب
الشارع العام الشامل دل عليها بطريق العموم الذي يرجع الى تحقيق المناط وهو في معنى
قياس الشمول البرهاني والاعتبار الصحيح يتناولها قياس التمثيل الذي يتضمن التسوية بين
المتماثلين والفرق بين المختلفين والتماثل والاختلاف ثابت في نفس الامر وقد نصب الله عليه ادلة
تدل عليه كما ان القياس الشمولي والتمثيلي يرجعان الى اصل واحد ولا يجوز تناقضهما الا مع فسادهما
او فساد احدهما فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان الى اصل واحد ولا يجوز
تناقضهما الا لفساد دلالتهما او دلالة احدهما وهذا تنبيه على مجامع نظر الاولين والاخرين في
جميع استدلالاتهم ومن تبصر في ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الاحاطة تبين له ان دلائل الله تعالى
لا تتناقض وان ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول وان ما شرعه هو العدل
الذي به صلاح المعاش والمعاد وان فهم مع ذلك مسألة التحسين والتقبيح العقلي وارتباطها بمسألة
المناسب ورجوع جنس التحسين والتقبيح الى حصول المحبوب ودفع المكروه كما يرجع جنس
الخبر الى الوجود والعدم وان هذا يرجع الى الحق النافع وفي مقابلته الباطل الذي لا ينفع وهذا
يرجع الى الحق الموجود وفي مقابلته المعدوم تبين له ايضا مناسبة جميع العلوم الصحيحة والوجودات
المعتدلة والشرائع الالهية واعطى كل ذي حق حقه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ومن لم
يجعل الله له نورا فما له من نور واذا احسن الاعتبار تبين له ما في منطق اليونان وفلسفتهم من الصواب
والخطا في الحد والبرهان لا سيما في مواد القياس والبرهان وتبين له كثير من خطاهم في التفريق
بين المتماثلين والتسوية بين المختلفين مثل ما ذكروه في مواد البرهان من قولهم بعض القضايا التي
سموها برهانية واعتقدوها كلية وليس الامر كذلك وردهم لبعض القضايا التي سموها
مشهورات ووهميات مع كونها قد تكون اقوى من كثير من القضايا التي سموها يقينية كما قد ذكر
في غير هذا الموضع فهذه لمعة من كلام علماء الكلام وغيرهم في طريق الاعراض ونحوها
فصل واما كلام الفلاسفة في هذا الباب فقال القاضي ابو الوليد بن رشد الحفيد في كتابه
المعروف بالاصول في العقايد قد رايت ان افحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقايد التي
قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب
الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة
حتى حدثت فرق ضالة واصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه

اما مبتدع واما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه
وسلم وسببه ما عرض لهم من الضلال عن مقصد فهم الشريعة واشهر هذه الطوايف في زماننا هذا
اربعة الطايفة التي تسمى بالاشعرية والتي تسمى بالمعتزلة والطايفة التي تسمى بالباطنية والطايفة التي
تسمى بالحشوية وكل هذه الطوايف قد اعتقدت في الله تعالى اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ
الشرع عن ظاهرها الى تاويلات تاولوها في تلك الاعتقادات وزعم كل منهم ان اعتقاده هو الشريعة
الاولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا
تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها اقاويل محدثة وتاويلات مبتدعة وانا اذكر
من ذلك ما يجري مجرى العقايد الواجبة في الشرع الذي لا يتم الايمان الا به واتحرى في ذلك مقصد
الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل اصلا في الشرع وعقيدة من عقايده من قبل التاويل الذي
ليس بصحيح وابدا من ذلك بتعريف ما قصد الشارع ان يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى
والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبتدي من ذلك بمعرفة الطريق التي
تفضي الى وجود الصانع اذ كانت اول معرفة يجب ان يعلمها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان نذكر
آراء تلك الفرق المشهورة فنقول اما الفرقة التي تدعى بالحشوية فانهم قالوا ان طريق معرفة
وجود الله تعالى هو السمع لا العقل اعني ان الايمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه
ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه احوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل
فيه فان هذه الفرقة الظاهر منها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية
الى معرفة وجود الله تبارك وتعالى قلت ليس المقصود هنا الكلام على كل ما يقوله هذا الرجل فان
حصره للمسلمين في هذه الطوايف الاربع تقصير منه اذ السلف والايمة وخيار المسلمين ليس منهم واحد من
هذه الطوايف فان المعتزلة قد عرفت بدعتهم عند المسلمين والاشعرية جاؤوا بعدهم وما كان في
كلامهم من حق فهو قول السلف والايمة وما كان فيه من باطل فهو مما احدث كاقوال المعتزلة وغيرهم
واما الباطنية فهم ابعد عن السلف والايمة من هولاء وهولاء واما الذين سماهم بالحشوية فهذا
الذي ذكره عنهم ان اريد به ان الايمان بوجود الرب تعالى يكفي فيه مجرد اخبار من علم صدقه بعد
هذا قول لا يقوله عالم يعقل ما يقول فضلا عن ان يكون هذا قول طايفة لها قول او قول سلف الامة
وايمتها ولكن غاية ما قد يقال ان الجزم بوجود الرب تعالى يكفي في الايمان باي طريق من الطرق
حصل ذلك وقد تنازع الناس في الجزم هل يمكن ان يكون بغير علم ام لا وهل يحصل الايمان بدون العلم

العلم فهل يجب عليه بعد ذلك طلب العلم به ام لا او تنازعوا في العلم به هل يحصل ضرورة من هبة او لا
يحصل الا اكتسابا ونحو ذلك من المسايل التي ليس هذا موضعها وكذلك العلم بصدق الرسول
صلى الله عليه وسلم او غيره من المخبرين له طرق متنوعة ليس هذا موضعها فغير الرسول
صلى الله عليه وسلم اذا اخبر بشي قد يعلم صدقه بوجوه متنوعة فالرسول اولى ان يعلم صدقه
كذلك وقد يفرق في التصديق بين شخص وشخص فهذا وامثاله مما يقوله من يتكلم في العلم فهولاء
قد يقولون العلم بوجود الرب تعالى هو فطري ضروري لا يتوقف على النظر والعلم بصدق الرسول
صلى الله عليه وسلم مما يقترن برسالته من ايات الصدق يحصل ايضا بالضرورة واذا حصل
العلم بالصانع تعالى وبالرسول بعلوم ضرورية امكن بعد هذا ان يعلم تفصيل المعرفة بالله
وبصفاته وغير ذلك بطريق السماع من الرسول صلى الله عليه وسلم ومما يبين هذا ان الذين
خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم كان عامتهم مقرين بالصانع وكانت ايات رسالته واعلام
نبوته اظهر عند طالب الحق من ان تخفى على عاقل وايضا فقد يقال الذي من الناس من يحصل له
العلم بحال الرسول صلى الله عليه وسلم وانه عالم صادق فيما يذكره من العلوم الالهية والمعارف
الدينية ثم نعرف من الرسول صلى الله عليه وسلم هذه العلوم كما قد يسلكه ابو حامد وهذا
الرجل وغير واحد في العلم بالنبوة فيقولون نعلم ان هذا نبي كما نعلم ان هذا طبيب وان هذا شاهد
عدل وان هذا امين ونحو ذلك فانه اذا علم وجود النوع كان العلم بان هذا الشخص من اهل هذا
النوع له طرق متنوعة فهذا طريق تعرف به نبوة النبي صلى الله عليه وسلم قبل العلم بتفصيل
العلوم الالهية والدينية وبالجملة فالعلم بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم له طرق كثيرة قد ذكرت
في غير هذا الموضع فالذين يسلكون في معرفة الله تعالى طريق السماع والخبر المجرد يعرفون صدق
النبي صلى الله عليه وسلم اولا ثم يعلمون بخبره ما اخبر به والعلم بصدق النبي ليس موقوفا على اثبات
المقدمات التي يذكرها كثير من اهل الكلام كالمعتزلة ومن تبعهم لما سلكوا في ذلك طريق اثبات
حدوث الاجسام بما ادعوه من التركيب وبما اتصفت به من الاختصاص وبما قام بها من الاعراض
والحوادث وظنوا انه لا طريق الى العلم بالرسول الا هذه اخذوا يشنعون على من لم يسلك هذه
الطرق او يسلك ما يناقض مقدماتها وقد عرف بطلان طريقهم شرعا وعقلا ولهم ولنحوهم
من اهل الكلام الباطل تشنيعات على اهل الجماعة وقد تقدم من كلام ابي سليمان الخطابي وغيره
في الغنية عن الكلام واهله وبيان طريق المعرفة ما يتعلق بهذا الموضع ومثل هذا موجود في

كلام

كلام عامة ايمة المسلمين فانهم يذمون الطريق التي احدثها اهل الكلام كالمعتزلة ونحوهم
ولكن هولاء الذين ابتدعوها يذمون من لم يسلكها من عوام المسلمين وعلمايهم ويسمونهم حشوية
فان لفظ الحشو اول ما عرف التزم به من كلام المعتزلة ونحوهم وروي عن عمرو بن عبيد انه
قال كان عبد الله بن عمر حشويا وهم يسمون العامة الحشو فلما كان السلف والايمة يردون
الى الشرع وظنوا هم ان الشرع لا يدل الا بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا بطريق
الالزام فيلزم ان يكون وجود الصانع تعالى يكفي فيه مجرد خبر الرسول بوجوده وكان هذا
من تقصيرهم في معرفة الشرع فان الشرع يتضمن بيان الدلايل العقلية التي يحتاج اليها وينتفع
بها في هذا الباب وقد اعترف بذلك ايمة طوايف الكلام والفلسفة الذين يقولون لا نعرف
الا بالعقل بل الذين يقولون بان وجوب المعرفة والنظر ثابت في العقل كما سنذكر ان شا الله تعالى
بعض كلامهم في ذلك فان الكتاب والرسول وان كان يخبر احيانا كما يامر احيانا بامر مجرد فهو يذكر
مع اخباره عن الله تعالى وملايكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والارشاد ما يبين
الطرق التي يعلم بها ثبوت ذلك وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك ويذكر من
الايات والامثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية ما لا يمكن ان يذكر احد من
اهل الكلام والفلسفة ما يقاربه فضلا عن ذكر ما يماثله او يفضل عليه ومن تدبر ذلك راى انه
لم يذكر احد طريقا عقلية يعرف به وجود الصانع او شي من احواله من اهل الكلام والفلسفة الا وقد
جا القران بما هو خير منه واكمل وانفع واقوى واقطع بتقدير صحة ما يذكره هولاء ومما يبين اصل
الكلام في هذا المقام انه قد تنازع الناس في اصل المعرفة بالله هل يحصل ضرورة في قلب العبد
او لا يحصل الا بالنظر او يحصل بهذا تارة وبهذا تارة فذهب كثير من اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية
ومن وافقهم من الطوايف من اصحاب احمد ومالك والشافعي وابي حنيفة وغيرهم انه لا يحصل
الا بالنظر وهولاء يقولون في اول واجب على العبد هل هو النظر والاستدلال المودي الى معرفة الله او
او المعرفة على قولين ذكرهما هولاء الطوايف من اصحاب احمد وغيرهم والنزاع لفظي فان النظر
واجب وجوب الوسيلة من باب ما لا يتم الواجب الا به والمعرفة واجبة وجوب المقاصد فاول
واجب وجوب الوسايل هو النظر واول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة ومن هولاء من يقول
اول واجب هو القصد الى النظر وهو ايضا نزاع لفظي فان العمل الاختياري مطلقا مشروط بالارادة
وقال كثير من اهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم ان المعرفة يبتديها الله اختراعا في

قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم وغير نظر وبحث وانما يقع ضرورة ويذكر ذلك عن صالح
قبة وفضل الرقاشي وغيرهما وعن الجاحظ انه قال معرفة الله ضرورية وانها تقع في طباع نامية
عقيب النظر والاستدلال وان العبد غير مامور بها ويذكر ذلك عن ثمامة بن اشرس وذكروا عن
الجهم انه قال معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد لان العبد لا يفعل شيا وقال
جمهور طوايف المسلمين يمكن ان تقع ضرورة ويمكن ان تقع بالنظر بل قال كثير من هولا انها بهذا
تارة وبهذا تارة فالذين جوزوا وقوعها ضرورة هم عامة اهل السنة المثبتون للقدر وتنازع
نظارهم هل ذلك بطريق خرق العادة او هو معتاد على قولين ومن هولا القايلين بانها تحصل
تارة بالضرورة وتارة بالنظر ابو حامد والرازي والامدي وغيرهم ولهذا لما اوردوا عليهم في مسالة
وجوب النظر ان المعرفة قد تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس واما طريق الصوفية
وانهم جازمون بما هم عليه من العقايد في المعارف الالهية بخلاف اصحاب النظر فانه قد لا يحصل
لهم مثل هذا الجزم واذا كان كذلك كانت الرياضة ان لم تتعين طريقا الى تحصيل معرفة الله تعالى
فلا اقل ان تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى فقال الرازي في الجواب
العقايد الحاصلة عند التصفية اما ان تكون ضرورية واما ان لا تكون فان كانت ضرورية فلا
كلام لنا فيها فانا قد نسلم ان النظريات يمكن ان تصير ضرورية وان لم تكن ضرورية فلا يخلوا اما ان تكون
العقايد بحال يلزم من زوالها زوال شي من العلوم الضرورية او لا يلزم فان لزم فتلك العلوم انما
حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ولا معنى للعلم النظري الا ذلك وان لم يلزم فتلك العقايد
ليست الا عقايد تقليدية ولا عبرة حينيذ بذلك فان امثال تلك العقايد قد توجد لاصحاب
الرياضة من المبطلين من اليهود والنصارى والدهرية وكذلك قال ابو الحسن الامدي في كتابه
الكبير المسمى ابكار الافكار في مسالة وجوب النظر لما ذكر حجة من ذكر من جهة المنازع انا لا
نسلم انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بل امكن حصولها بطريق اخر اما
ان يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة واما بان يخبره به من لا يشك في صدقه
كالمويد بالمعجزات الصادقة واما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها
حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج الى التعليم والتعلم
وقال في الجواب قولهم لا نسلم توقف المعرفة على النظر قلنا نحن انما نقول بوجوب النظر في
حق من لم يحصل له العلم بالله بغير النظر والا من حصل له المعرفة بالله بغير النظر فالنظر في حقه

غير واجب وكذلك ذكر هذا غير واحد من ايمة الكلام من اصحاب الاشعري وغيرهم
ذكروا ان المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة وذكروا انهم مع قولهم بوجوب النظر
فانهم يقولون بايمان العامة اما لحصول المعرفة لهم ضرورة واما بكونهم حصل لهم
من النظر ما يقتضي المعرفة واما لصحة الايمان بدون المعرفة ونقلوا صحة ايمان العامة عن جميعهم
وممن ذكر ذلك ابو الحسن الطبري المعروف بالكيا في كتابه في الكلام او بعض نظرايه من اصحاب
الاستاذ ابي المعالي قال فان قيل اذا قلتم ان النظر واجب والمعرفة واجبة فما قولكم في
العوام وفي ساير الناس الذين لا ينظرون ولا يعرفون اهم مومنون ام كافرون قلنا اختلف في هذا
علما الاصول ابو هاشم راس القدرية فانه ركب الابلق العقوق وقال من لا يعرف الله فهو كافر
غير مومن وقال المعرفة واجبة واذا لم تحصل فضدها النكرة والنكرة كفر وقررت بان هولا العامة
يقولون انهم مجبرون في هذه المذاهب ام غير مجبرين فان قلتم انهم بين الرفض والاعتزال والقدر
والتجسيم والتشبيه وغير ذلك من المذاهب فمنه الخطا وعناد وان قلتم لا يجبرون بل
يتبعون بعض المذاهب فلا يمكن اختيار بعض المذاهب الا بدليل وذلك هو العلم والنظر قال
واما علماونا فكلهم مجمعون على ان العامة مومنون وانهم حشو الجنة الا انهم اختلفوا في ذلك
فقال قايلون انهم عالمون بالله تعالى عارفون بالادلة الا ان عباراتهم غير مفصحة بالالفاظ
المصطلح عليها والا فالادلة في طي عقولهم ونشر نفوسهم واذا راى احدهم خضرة نضرة قال
سبحان الله وهذا نظر وقالوا لا معنى للعلم الا اعتقادا لمعلوم على ما هو عليه وهذا موجود في
حق العامة ثم انهم قالوا في العلوم النظرية ما قولكم فيها اتخبرون وجودها ضرورية ام لا تخبرون
فان لم تخبروا فذلك مقدا بعدكم وان جوزتم ذلك فالا قلتم مثله هاهنا ويكون التكليف
الوارد في حقهم قول لا اله الا الله محمد رسول الله وتكون المعارف ضرورية قال وقال
قايلون من علماينا هم مومنون غير عالمين لان للعلم حقيقة فان وجدت حكمنا بانهم عالمون
والا فلا والعلم معرفة المعلوم على ما هو به على وجه لا يمكن الانحلال عنه ولا الانفكاك منه
واذا طرات عليه شبهة لا ارتياع لها ولا يتشكك وهذا العلم بناوه على طريق تفيد العلم ولا
يوجد هذا في حق العامة فانهم وان اعتقدوا المعلوم على ما هو به الا انهم يعرضهم التشكك
اذا ذكرت لهم شبهة اذ لا يقدرون على دفعها بطريق يستند العلم اليه لانهم يدفعون
الشبهة باتباع الاثار والتعصب الذي نشاوا عليه ولهذا لا يحصل به العلم واذا قال

ان العلم حصل لهم بغير اتباع الآباء والتقليد فهذا علم حقيقة كمشاهدات الصوفية فان المعارف
في حقهم ضرورية قال واما قوله بان العامة ينظرون قلنا لعمري ذلك كله مبادي النظر
وما وصلوا الى غاية النظر وهو موقوف منهم على احد شطري الشيء لانهم يقولون العالم حادث ويجوز
ان يكون حادثا ويجوز ان يكون قديما مثلا فيعتقد حدوثه ولا ينظر الى الجانب الاخر والعالم
يستعرض المسالك ويتصفحها بالمدارك وينهي النظر الى الغاية القصوى قال فان قيل كيف
يكونون مومنين وليسوا بعارفين قلنا لان الله تعالى اوجب عليهم هذا القدر ولم يوجب عليهم العلم
وهذا معلوم بضرورة العقل مستندا الى السمع فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الاعراب
بالتصديق مع علمنا بقصور علمهم عن معرفة النظر والادلة بل يجب عليهم نفي الشك عنهم فاذا كانوا قد
نفوا عنهم الشك واللبس وعقايدهم مستقرة فهم مومنون ولا نقول يجب العلم بل ازال الشك عنهم
بخبر التواتر ظاهرا او قول بعض المشايخ او منام هايل في حق الخصوم ثم سكنت قلوبهم الى اعتقادهم
صح ذلك فان لم يزل عنهم الشك الا بالعلم فعند ذلك لا بد منه قال وفي القران حجاج وان لم
يكن فيه العلة والسبر غير ان العامي يكتفي به كقوله تعالى افعيينا بالخلق الاول وليس من انكر
الحشر ينكره لاجل العيا وكذلك قوله تعالى ويجعلون لله ما يكرهون الكم الذكر وله الانثى وليس
هذا يدل على نفي الولد قطعا فمبادي النظر كافية لهم فان قيل فاذا لم يجب هذا النظر على كافة الناس
فهل يجب على الاحاد قلنا اجل يجب في كل عصر ان يقوم به احاد الناس وهو فرض من فروض الكفايات
كالجهاد وتعلم القران وغير ذلك من فروض الكفايات فاما عامة الناس فلا يتعين عليهم العلم بل
الاعتقاد الصحيح يكفيهم قلت المقصود ان الطايفة الاولى الذين لو ان العامة عليهم
العلم لو انهم قد يحصل لهم ضرورة وقد يحصل بالنظر والطايفة الثانية الذين اكتفوا بالاعتقاد
اعترفوا ان من الناس من يحصل له المعرفة ضرورة كمشاهدات الصوفية واما ما ذكره من ان الحجاج الذي
في القران يكتفي به العامي وان لم يكن فيه العلة والسبر فهذا الكلام يقوله مثل هذا الرجل وامثاله
من اهل الكلام الجاهلين بحقايق ما جا به التنزيل وما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يقرر
بعضهم ان الطريقة البرهانية ليست في القران وهو لاجهلهم بمعاني الادلة البرهانية التي
دل عليها القران كجهلهم بحقايق ما اخبر به القران بل جهلهم بحقايق ما دل عليه الشرع من
الدلايل العقلية والمطالب الخبرية اعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البدعية التي سموها
عقلية وقد اثبت في كلام هذا الرجل وامثاله من ذلك عجايب يخالفون بها صريح المعقول ويخالفهم

لصحيح

لصحيح المنقول وبعض علمهم وايمانهم بما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم والكلام على هذا مبسوط في غير
هذا الموضع وقد بينا في غير هذا الموضع ان الطرق التي جا بها القران هي الطرق البرهانية التي
تحصل العلم في المطالب الالهية مثال ذلك انه يستدل بقياس الاولى البرهاني لا يستدل
بقياس التمثيل والتعديل وذلك ان الله تعالى ليس مماثلا لشي من الموجودات فلا يمكن ان يستعمل في حقه
قياس شمول منطقي يستوي افراده في الحكم كما لا يستعمل في حقه قياس تمثيل يستوي فيه الاصل
والفرع فانه سبحانه لا مثل له وانما يستعمل في حقه عز وجل من هذا وهذا قياس الاولى مثل ان يقال
كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات فالخالق تعالى اولى بتنزيهه عنه وكل كمال مطلق
ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى اولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه لانه
سبحانه واجب الوجود فوجوده اكمل من الوجود الممكن من كل وجه ولانه مبدع الممكنات
وخالقها فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه والذي خلق الكمال وابدعه واعطاه احق بان يكون له
الكمال كما يقولون كل كمال في المعلول فهو من العلة وكان المشركون يقولون ان الملايكة بنات الله كما حكى الله
تعالى ذلك عنهم بقوله وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وهم مع هذا يجعلون
البنات نقصا وعيبا ويرون الذكر كمالا فقال لهم كيف تصفون ربكم بانقص الصنفين وانتم
مع ذلك لا ترضون هذا لانفسكم فمن احتجاج عليهم بطريق الاولى في بطلان قولهم ان له البنات
ولهم البنون لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقا كما يقول من يفتري على القران قال تعالى
ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم تالله لتسألن عما كنتم تفترون ويجعلون لله البنات
سبحانه ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم
يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ايمسكه على هون ام يدسه في التراب الا ساء ما يحكمون للذين لا
يومنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم الى قوله ويجعلون لله ما
يكرهون وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون
فبين سبحانه وتعالى انهم يفضلون انفسهم على ربهم ويجعلون له ما يكرهون ويقولون بوصفهم
الكذب ان لهم الحسنى وانهم يجعلون لانفسهم ما يشتهون وانما جعلوا لله نظيره اذا بشر به احدهم
ظل وجهه مسودا يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ايمسكه على هون ام يدسه في التراب الا
سا ما يحكمون فبين سبحانه وتعالى ان هذا الحكم حكم سي كما قال تعالى في الاية الاخرى الكم الذكر
وله الانثى تلك اذا قسمة ضيزى اي قسمة جايرة وقال تعالى في الاية الاخرى وجعلوا له من

عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين ام اتخذ مما يخلق بنات واصفاكم بالبنين واذا بشر احدهم بما
ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم او من ينشا في الحلية وهو في الخصام غير
مبين وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسالون
فقال تعالى مقيما للحجة مخاطبا باستفهام الانكار المبين بطلان ما انكره وامتناعه وان
ذلك مستقر في الفطر ام اتخذ مما يخلق بنات واصفاكم بالبنين فانه لو قدر على سبيل الفرض
ان يتخذ ولدا اكان يتخذ مما يخلق بنات ويصفيكم بالبنين اي يجعل البنين صافين لكم لا
يشركم في اتخاذ البنين بل تكونون انتم مخصوصين بخير الصنفين وهو سبحانه مخصوص
بالصنف المنقوص ثم ذكر عنهم ما يبين فرط نقص البنات عندهم فقال تعالى واذا بشر احدهم
بما ضرب للرحمن مثلا وهن الاناث كما ذكر ذلك في سورة النحل اي بالذي جعله مثلا للرحمن
وهن البنات اللاتي جعل للرحمن مثلهن وضربه للرحمن اي جعله له مثلا حيث شبه به الملائكة الذين
جعلهم بنات الله وجعلهن مماثلا للبنات اللاتي جعل الرحمن مثلهن وضرب للرحمن اي جعل له مثلا
يماثل البنات اللاتي اذا بشر احدهم بها ظل وجهه مسودا وهو كظيم ثم بين سبحانه نقص
النسا فقال او من ينشا في الحلية وهن النسا يربين في الحلية وهو في الخصام غير مبين وهي المراة
لا تكاد تتكلم بحجة لها الا كانت عليها فبين انهن من نقصهن يكملن بالحلية التي يربين في
اعين الرجال وهي لا تبين في الخصام وعدم البيان صفة نقص فان الله تعالى ميز الانسان بالنطق
والبيان الذي فضله به على ساير الحيوان كما قال تعالى الرحمن علم القران خلق الانسان علمه
البيان وقال تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم
الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم واهل المنطق يقولون الانسان هو الحيوان الناطق
ولما كان هذا اظهر صفاته قال تعالى فورب السما والارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون ه
وقد قال تعالى افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وهذه هي الاصنام الكبرى
التي كانت بمداين الحجاز فانه كانت اللات لاهل المدينة والعزى لاهل مكة ومناة الثالثة
الاخرى لاهل الطايف وهذه كلها مونثة كما قال تعالى في الاية الاخرى ان يدعون
من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا وهذه جعلوها شركا له تعبد من دونه
سموها باسمايه مع التانيث كما قيل ان اللات من الاله والعزى من العزيز والمناة من مني
يمني اذا قدر وكانوا يسمونها الربة وهم سموها بهذه الاسما التي فيها وصفها بالالهية

والعزة

والعزة والتقدير والربوبية وهي اسما سميتموها انتم واباوكم ما انزل الله بها من سلطان اي
من كتاب ولا حجة فان الله تعالى لم يامر احدا بان يعبد احدا غيره ولم يجعل لغيره شركا في الهيته
كما قال تعالى واسال من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون
وهو سبحانه دايما ينزه نفسه في كتابه العزيز عن الشريك والولد كما ذكره في سورة النحل
حيث قال ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم الاية وما بعدها وقال تعالى وقل
الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وقال تعالى تبارك
الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا الذي له ملك السموات والارض ولم يتخذ ولدا ولم
يكن له شريك في الملك وقال تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا
احد وقال تعالى وجعلوا لله شركا الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
وتعالى عما يصفون واذا اراد ان يحتج سبحانه على نفي الولد مطلقا لم يذكر هذه الحجة التي يفهم
وجهها من لا يعرف ما في القران من الحجاج وظن هو وامثاله من اهل الضلال ان حجاجهم
اكمل من حجاج القران وانهم حققوا اصول الدين اعظم من تحقيق الصحابة والتابعين بل يذكر
سبحانه الحجة المناسبة للمطلوب كقوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات
والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال
تعالى وجعلوا لله شركا الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات
والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شي وهو بكل شي عليم ه والكلام على هذه
الايات وما فيها من الاسرار مذكور في غير هذا الموضع وقد بين هناك ان هولا الايات تضمنت
ابطال قول المبطلين من المشركين والصابين واهل الكتاب تضمنت ابطال ما كان يقوله مشركوا
العرب وما يقوله النصارى وما يقوله مشركوا الصابية وفلاسفتهم الذين يقولون بتولد العقول
او العقول والنفوس عنه ومن اراد الجمع بين كلامهم وبين النبوات سماها ملايكة ويقول العقل
كالذكر والنفس كالانثى فهولا خرقوا له بنين وبنات بغير علم فبين سبحانه انه مبدع السموات
والارض والابداع خلق الشي على غير مثال بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الفرع والاصل
وتجانسهما والابداع خلق الشي من غير شي والتولد لا يكون الا بجزء من المولد وقال تعالى انى
يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شي وهو بكل شي عليم فبين بطلان كون الولد من غير
زوجة لقوله ولم تكن له صاحبة فان التولد لا يكون الا من اصلين وليس في الموجودات ما يكون

وحده مولدا لشي بل يخلق الله من كل شي زوجين وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له وقد بسط
هذا في غير هذا الموضع وبين فساد قول المتفلسفة الذين يقولون لا يصدر عن الواحد الا واحد حتى
قالوا ان الواجب لم يصدر عنه اولا الا عقل ثم بتوسط العقل صدر عقل ونفس وفلك وهذا
الكلام وان كان فساده معلوما من وجوه كثيرة كما قد بسط في غير هذا الموضع فالمقصود هنا انه
ليس في الموجودات الواحد البسيط الذي يصفونه وهو المجرد عن جميع صفات الاثبات الذي لا
يوصف الا بالسلوب والاضافات بل هذا الواحد لا حقيقة له وايضا فانه لا يعرف في الوجود
واحد صدر عنه بمجرده شي وما يمثلون به من ان النار لا يصدر عنها الا الاحراق والتسخين والما
لا يصدر عنه الا التبريد والشمس تصدر الشعاع ونحو ذلك كلها حجج عليهم فان هذه النار لم تصدر
عن مجرد هذه الاجسام وطبايعها بل لا تكون السخونة والاحراق الا عن شيين احدهما النار و
الشعاع او الحركة فان هذه الثلثة هي اسباب السخونة والثاني محل قابل لذلك كبدن الانسان
والنبات ونحو ذلك والا فالسمندل والياقوت وغيرهما مما لم يكن فيه قوة القبول لم تحرقه
النار وكذلك الشعاع لا بد له من محل يقبل الانعكاس عليه والا فاذا لم يكن هناك جسم قابل له
لم يحدث الشعاع وهولا الملاحدة يقولون ان الاول الواجب الوجود الذي يسمونه العلة هو
ذات بسيطة ليس له نعت من النعوت وانه صدر عنه عقل هو واحد بسيط ايضا الا انه لا
يصدر عن الواحد الا واحد ثم صدر عنه عقل ونفس وفلك وليس هذا نظير ما تمسكون به من
الاحاد فان اثارها كانت مشاركة القوابل الموجودة وهنا كل ما سوى الاول فهو معلول
له ليس هناك موجود غيره يشترك هو والموجود في ذلك كاشتراك الشمس والمطارح القابلة
واشتراك النار والموارد القابلة فقوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة بيان
ان التولد لا يكون الا من اثنين وهو سبحانه لا صاحبة له فكيف يكون له ولد وهذا القدر لما
كان مستقرا في فطر الناس كان علميتهم ما يسمونه تولدا وتناتجا انما يكون عن اصلين فالامور
التي تسمى متولدات كالشبع والري ونحو ذلك انما حدثت عن اصلين فعل العبد والاسباب
الاخر المعاونة له وكذلك النظار يقولون النتيجة لا تكون الا عن مقدمتين ويشبهون حصول
النتيجة عن المقدمتين بحصول النتاج عن الابوين لان هذين اصلان في التوليد وهذين اصلان في
التوليد قال تعالى وخلق كل شي وذلك بيان لانه اذا كان خالقا لجميع الاشيا
فكيف يكون فيها ما هو متولد عنه والجمع بين الخلق والتولد ممتنع كما يمتنع الجمع بين التوليد

والسعد

والسعد كما قال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جيتم شيا ادا تكاد السموات يتفطرن منه
وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في
السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا حتى انه استدل بهذا طايفة
من الفقها على ان ولد الانسان يعتق عليه اذا ملكه ولا يكون عبده من هذه الاية لانه سبحانه بين منافاة
التوليد والعبد وهذا الحكم معلوم بادلة اخرى كما في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم مر
بامراة مجح على باب فسطاط فقال لعل سيدها يلم بها قالوا نعم قال لقد هممت ان العنه لعنا
يدخل معه قبره كيف يورثه وهو لا يحل له كيف يستعبده وهو لا يحل له فبين صلى الله عليه
وسلم انه اذا وطي تلك الحبلى سقاها ماءه فزرع غيره فانه بتلك الزيادة التي تحصل منه الى الجنين
يصير شريكا له في التوليد وحينيذ فلا يحل له ان يستعبده ولا ان يجعله موروثا عنه كما يورث
ماله فاذا كان هذا بمشاركته في التوليد مع ان الولد قد انعقد من ما غيره فكيف بالولد الذي انعقد
منه وكذلك قوله تعالى في الاية الاخرى لقد احصاهم وعدهم عدا فان احاطة العلم والعد
بهم فيه بيان انه لا يكون منهم الا ما يعلمه لا ينفرد عنه بشي كما ينفرد الولد عن والده والشريك
عن شريكه وقوله في الاية الاخرى بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
بيان لكونه سبحانه يخلق الاشيا بكلمته وانها منقادة له فاذا قال لها كن كانت وهذا ينافي
التوليد بل خلق المسيح عليه السلام بكلمة كن وقد علم في الشاهد ان من يخلق الاشيا بمجرد كلمته ليس
كالذي يحتاج الى ان يولد منه الاشيا فكيف يوصف بالتوليد وهو سبحانه في جميع ما يقضيه انما
يقول له كن فيكون واما ما ذكره من قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول وقول ذلك القايل
من انكر الخالق فانه ينكره لكونه عيي بالخلق الاول فيقال له مثل هذا الكلام اذا قاله ملحد
طاعن في القران كان فيه من الدلالة على جهله وضلاله ما لا يقدر على وصفه الانسان وذلك
ان الله تعالى في كتابه ذكر من دلايل المعاد وبراهينه ما لا يقدر احد على ان ياتي بقريب منه
وذكر فيه من اصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق فان الله سبحانه وتعالى دل على امكان احيا الموتى
وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان وبطريق الاخبار والبرهان والاول اعظم الطريقين
فلا شي ادل على امكان الشي من وجوده فذكر في كتابه ما احياه من الموتى في غير موضع كما قال
تعالى في سورة البقرة واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون فمنه في قصة موتى بني اسرايل

الذين سالوه الروية وقوله ايضًا في قصة البقرة فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى
ويريكم اياته لعلكم تعقلون وقوله ايضًا في الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهي
قصة معروفة وقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه
الله بعد موتها فاماته الله ماية عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يومًا او بعض يوم قال
بل لبثت ماية عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك اية
للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحمًا فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شي قدير
ففي هذه القصة التي فيها موت البشر ماية عام وموت حماره ومعه طعامه وشرابه ثم احيا
هذا الميت واحيا حماره وبقي طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد وهو في دار الكون والفساد
التي لا يبقى فيها في العاده طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة وهذا يبين قدرته سبحانه
على احيا الادميين والبهايم وابقا الاطعمة والاشربة لاهل الجنة في دار الحيوان باعظم الدلالات
وذكر بعد ذلك قول ابرهيم صلى الله وسلم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال
بلى ولكن ليطمين قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزًا
ثم ادعهن ياتينك سعيًا واعلم ان الله عزيز حكيم فامره بخلط الاطيار الاربعه مثلًا مضروبًا
لاخلاط الاربعة ثم احيا الاطيار وميز بين هذا وهذا وجعلهن ياتين سعيًا اجابة لدعوة الداعي
فكان في ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذي تحصيل فهذه خمس قصص في احيا الادميين وقصة
في احيا البهايم وقصة في ابقا الطعام والشراب وقصة في احيا الطير وذكر في غير موضع احيا
المسيح صلى الله عليه وسلم الموتى وذكر قصة اصحاب الكهف وابقاهم ثلثماية سنة وتسع سنين
نيامًا لا ياكلون ولا يشربون وهم احيا لم يفسدوا وقال في القصة وكذلك اعثرنا عليهم
ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها فهذه القصص فيها من الاخبار بالموجود ما هو
من اعظم الدلايل على القدرة وامكان احيا الله الموتى واما الصنف الثاني وهو طريق
اثبات الامكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الاولى فانه سبحانه وتعالى يستدل
على ذلك تارة بخلق النبات ويبين ان قدرته على احيا الموتى كقدرته على النبات وتارة يستدل
على ذلك بخلق الحيوان نفسه وان قدرته على الاعادة كقدرته على الابتدا واولى وتارة يبين ذلك
بقدرته على خلق السموات والارض كما في قوله عز وجل يا ايها الناس انا خلقناكم من تراب ثم من
نطفة

نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشا الى اجل
مسمى ثم نخرجكم طفلًا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر
لكيلا يعلم من بعد علم شيًا وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الما اهتزت وربت وانبتت
من كل زوج بهيج ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شي قدير وان الساعة اتية لا ريب
فيها وان الله يبعث من في القبور وفي هذا الكلام العزيز من انواع الاعتبار ما لا يحتمله هذا
المكان وقوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرًا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابًا ثقالًا سقناه
لبلد ميت فانزلنا به الما فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون فبين سبحانه
ان اخراج النبات بالما مما يتذكر به اخراج الموتى من قبورهم وقوله تعالى ونزلنا من السما ما
مباركًا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقًا للعباد واحيينا به
بلدة ميتًا كذلك الخروج وقوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابًا فسقناه الى بلد ميت
فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقوله تعالى افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام
نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشيكم فيما
لا تعلمون ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق
السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق
السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شي قدير وقوله تعالى وهو
الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وقد بين سبحانه من حجج منكري المعاد والجواب عنها
وتفسيره ما يطول هذا الموضع باستقصايه كما في قوله تعالى وضرب لنا مثلًا ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم
من الشجر الاخضر نارًا فاذا انتم منه توقدون الى اخر الايات وهذا باب واسع ليس هذا
موضع بسطه واما الاية التي ذكرها القايل المتقدم وهي قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول فان
العرب تقول عي وعيي بامره اذا لم يهتد لوجهه ويقول الرجل عييت بامري اذا لم يهتد
لوجهه واعياني هو وقال الشاعر عيوا بامرهم كما عييت ببيضها الحمامة فالعيي بالامر
يكون عاجزًا عنه مثل ان لا يدري ما يفعل فيه فقال سبحانه باستفهام الانكار المتضمن نفي ما استفهم
عنه وان ذلك معلوم عند المخاطب افعيينا بالخلق الاول فلم نكن عاجزين عما نصنع فيه ولا قادرين

عليه ام خلقناه بعلمنا وقدرتنا واتينا فيه من الاحكام والاتقان ما دل على كمال علمنا وحكمتنا
وهذا نظير قوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان
ان يحيي الموتى بلى انه على كل شي قدير ومن المستقر في بدايه العقول ان خلق السموات والارض
اعظم من خلق الادميين فاذا كان فيهما من الدلالة على علم خالقهما وقدرته وحكمته ما بهر
العقول فلا يكون ذلك دلالة على انه قادر على احيا الموتى لا يعي بذلك كما لم يعي بالاول بطريق
الاولى والاحرى ولعل هذا الجاهل لم يفهم هذه الاية فظن ان قوله ولم يعي بخلقهن هو من
الاعيا الذي هو النصب واللغوب وان المعنى اذا كنا ما تعبنا في الخلق الاول فكيف نتعب
في الثاني فان كان هذا هو الذي فهمه من الاية كما يفهم ذلك جهال العامة الذين لا يعرفون
لغة العرب ولا تفسير القران فقد اتي من جهله بالسمع والعقل وهولا المبتدعون يجهلون
حقايق ما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم ويعرضون عنه ثم يحكمون بموجب جهلهم ان ليس في
ذلك من البراهين من جنس ما في كلامهم ولو اوتوا العقل والفهم لما جا به الرسول لتبينوا انه
الجامع لكل خير واما فساد طرقهم المخالفة للنصوص فمبين لكل فاضل منهم ومن غيرهم
ويكفيك ان عمدتهم في اصول الدين اما دليل الاعراض وقد علم ما فيه من الاعتراض واما دليل
الوجود المستلزم للواجب وقد اوردوا عليه من الاعتراضات ما اوردوه ثم غايته اثبات
وجود واجب لا يتميز عن المخلوقات ولهذا صار كثير منهم الى ان الوجود الواجب هو وجود المخلوقات
ومال القولين واحد وهو قول فرعون وكثير من نظارهم يطعن في دليل اثبات واجب الوجود وكثير
من محققيهم وعارفيهم يقول ان الوجود الواجب هو وجود المخلوقات ومال القولين واحد
وهو قول فرعون الذي انكر رب العالمين فان فرعون وغيره لم ينكروا وجود هذا العالم المشهود
فمن جعله هو الوجود الواجب او كان قوله لا يدل الا على ذلك كان منكرا للصانع ثم اذا كان
هذا هو الوجود الواجب كان ما يلزمهم على ذلك من المحالات اضعاف ما فروا منه كما بينا
ذلك في غير هذا الموضع فمن جعله وجود كل موجود كان فيه التسمان على نفس الموجود الحادث
الكاين بعد ان لم يكن بانه واجب ومن جعله وجود الفلك كان فيه من افتقار واجب
الوجود الى غيره ومن حدوث الحوادث بلا سبب فاعل ومن غير ذلك ما يناقض اصولهم
واصول غيرهم المتفق على صحتها وتوقعهم في شر مما منه فروا والمقصود هنا انه سبحانه
لما قال افعيينا بالخلق الاول لم يرد الاعيا الذي هو التعب وانما اراد العي كما تقول العرب

عني

عني بامره اذا لم يهتد لوجهه وحينيذ فيكون في الاية من الدلالة على علم الخالق وحكمته ما بين انه
انه خلقه بمشيته وقدرته وحكمته ومن كان خالقا لهذا العالم بمشيته وقدرته وحكمته وعلمه
كان بان يقدر على احيا الموتى اولى واحرى والملاحدة المنكرون للمعاد تعود شبهتهم كلها الى ما
ينفي علم الرب تعالى وقدرته او مشيته ونفي الحي يثبت هذه الصفات فتنتفي اصول شبهتهم
فالفلاسفة الالهية الذين هم اشهر هذه الطوايف بالحكمة والنظر والعلم رهط الفارابي وابن
سينا وامثالهما عمدتهم في انكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم وان الفاعل علة تامة موجبة
بالذات لا يختلف فعلها فلا يجوز ان يتغير العالم لاجل ذلك وهولا في كلامهم من نفي قدرته وعلمه
ومشيته ما هو مبسوط في غير هذا الموضع ومن ايسر ذلك انهم في الحقيقة ينكرون ان يكون خالقا
للمحدثات واذا كان قد عرف بضرورة العقل ان المحدثات وما فيها من التخصيص والاتقان والحكمة
دل على الخالق العليم القادر الحكيم علم فساد قول هولا فان قولهم يستلزم ان تكون المحدثات
كلها حدثت بلا محدث لان العلة القديمة التامة التي جعلوها الاول لا يتاخر عنها شي من معلولها فلا
فلا يكون شي من الحوادث معلولا لها فلا يكون مفعولا لها ولا يجوز ان تكون الحوادث معلولة لعلة اخرى
تامة موجبة بذاتها لان القول في تلك العلة كالقول في هذه ولا يجوز ان تكون الحوادث ولا يجوز
ان تكون حدثت عن ممكن لا علة له لان الممكن لا يكون موجودا بنفسه بل لا بد له من موجد يسمى علة او لم
يسم ولا يجوز ان تكون صدرت عن ممكن بنفسه لان كون ذلك الممكن محدثا لها امر ممكن محدث
فلا بد له من محدث فاذا استحال على اصولهم صدور الحوادث عن العلة التامة الواجبة بواسطة
او غير واسطة وقد تعذر صدورها عن ممكن لا موجب له وعن ممكن لا يستند فعله الى الواجب
بنفسه لزم على قولهم ان لا يكون لها فاعل ووجه الحصر ان يقال محدث الحوادث اما ان يكون هو
الواجب بنفسه بوسط او بغير وسط او غير الواجب بنفسه وما ليس بواجب بنفسه فهو
الممكن اما ان يكون له موجد واما ان لا يكون والثاني ممتنع والاول يفسر اصلا انه للمحدثات امر حادث
ممكن فلا بد له من موجد فتبين ان المحدثات لا بد لها من محدث يكون واجبا بنفسه ولا يكون علة
تامة مستلزمة لمعلولها وهذا يبطل اصل قولهم وليس هذا موضع بسط ذلك وانما المقصود
التنبيه على ان قوله تعالى ولم يعي بخلقهن فيه تنبيه على ثبوت الامور التي توجب وصف خالق
السموات والارض بصفات الكمال وباحداث الافعال وذلك هو الذي يستلزم قدرته
على احيا الموتى وبسط ذلك يطول فهما يبين خذلان الله لاهل البدع المخالفين للكتاب والسنة

ان هاذين الاصلين امر الولادة وامر المعاد هما من اعظم اصول اهل الضلال كالدهرية من الفلاسفة
وغيرهم الذين يقولون ان العقول تولدت عن الله وينكرون احيا الله الموتى وفي الصحيح عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى شتمني ابن ادم وما ينبغي له ذلك وكذبني ابن ادم وما ينبغي له
ذلك فاما شتمه اياي فقوله اني اتخذت ولدا وانا الاحد الصمد الذي لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا
احد واما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول الخلق باهون علي من اعادته وهذا
في الصحيح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهولا الملاحدة شتموه بما ذكروه من تولد الموجودات
عنه وكذبوه بقولهم لن يعيدنا كما بدانا وضاهوا في ذلك اشباههم من ملاحدة العرب
قال الله تعالى ويقول الانسان ايذا ما مت لسوف اخرج حيا اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم
يك شيا الى قوله تعالى افرايت الذي كفر باياتنا وقال لاوتين مالا وولدا اطلع الغيب ام اتخذ عند
الرحمن عهدا كلا سنكتب ما يقول ونمد له من العذاب مدا ونرثه ما يقول وياتينا فردا الى قوله تعالى
وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جيتم شيا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا
لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا فذكر سبحانه وتعالى في هذا الكلام الرد
على من انكر المعاد وعلى من قال انه اتخذ ولدا كما جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما في الحديث وهذا
المبتدع ذكر في دلالة القران على هذا وعلى هذا ما تقدم التنبيه على فرط ضلال قايله عن خطابه وما انزل
الله على رسوله ولهذا لما كانت طريقة القران فيما يثبته الله تعالى وينفيه عنه مبنية على البرهان
الاول لا على البرهان الثاني الذي تستوي افراده او يماثل فرعه اصله قال تعالى للذين لا يومنون
بالاخرة مثل السو ولله المثل الاعلى بعد قوله واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا
وهو كظيم وقال تعالى في الاية الاخرى واذا بشر احدهم بما ضرب للرحمن مثلا اي بما ضربه
للرحمن مثلا والمثل الذي ضربوه له هو البنات وهو عندهم مثل سوء مذموم معيب فقال تعالى للذين
مطلب لا يومنون بالاخرة مثل السوء ومن قال انه ولد الملايكة او قال انه ولد العقول والنفوس فانه لا يومن
بالاخرة فله مثل السو ولله المثل الاعلى فلا يضرب له المثل الساوي اذ لا كفو له ولا انه فضلا عن ان
يضرب له المثل الناقص ولا يكتفي في حقه بالمثل العالي بل له المثل الاعلى وهو الاعلى سبحانه والعلم به
اعلى العلوم وذكره اعلى الاذكار وحبه اعلى الحب والذي يبتغي وجه ربه الاعلى هو اعلى اذ هو الاتقى
الذي هو اكرم الخلق على الله كما قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى وسيجنبها

الاتقى

الاتقى الذي يوتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغا وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى ونظير
ما ذكره سبحانه في الاولاد ما ذكره في الشركا في قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما
ملكت ايمانكم من شركا فيما رزقناكم فانتم فيه سوا تخافونهم كخيفتكم انفسكم يقول الله تعالى
اذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك فيما رزقه الله بحيث يخاف ذلك المملوك
كما يخاف السادة بعضهم بعضا فكيف تجعلون لي شريكا هو مملوكي وتجعلونه شريكا فيما
يختص بي من العبادة والمخافة والرجا حتى تخافونهم كما تخافوني ومن المعلوم ان ملك الناس
بعضهم لبعض ملك ناقص فان السيد لا يملك من عبده الا بعض منافعه لا يملك عينه وهو
شبيه بملك الرجل بعض منافع امراته وملك المستاجر بعض منافع اجيره ولهذا يشبه
النكاح بملك اليمين قال عمر رضي الله عنه النكاح رق فلينظر احدكم عند من يرق كريمته
وقال زيد بن ثابت الزوج سيد في كتاب الله وقرا قوله تعالى والفيا سيدها لدا الباب
فاذا كان هذا الملك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكا للمالك فكيف بالملك الحق التام لكل
شي ملك المالك للاعيان والصفات والمنافع والافعال الذي لا يخرج عن ملكه شي بوجه من
الوجوه فكيف يسوغ في هذا ان يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه والشرك نوعان احدهما
شرك في الربوبية والثاني شرك في الالهية فاما الاول فاثبات فاعل مستقل غير الله كمن
يجعل الحيوان مستقلا بفعل نفسه باحداث فعله ويجعل الكواكب والاجسام الطبيعية او
العقول او النفوس او الملايكة او غير ذلك مستقلا بشي من الاحداث فهولا حقيقة قولهم
تعطيل الحوادث عن الفاعل فان كل ما يذكرونه من فعل هذه الفاعلات امر حادث يفتقر
الى محدث تم به احداثه وامر ممكن لا بد له من واجب تم به وكل ما سوى الخالق القديم الواجب
الوجود بنفسه مفتقر الى غيره فلا يتم به حدوث حادث ولا وجود ممكن وجمهور العرب لم
يكن شركهم من هذا الوجه بل كانت مقرة بان الله خالق كل شي وربه ومليكه وانما كان منه
النوع الثاني فاثبات التوحيد في النوع الثاني يتضمن الاول من غير عكس والثاني الشرك في
الالهية وضده هو التوحيد في الالهية وهو عبادة الله وحده لا شريك له فان المشركين المقرين
بانه سبحانه رب كل شي كانوا يتخذون الهة يستجلبون بعبادتها المنافع ويستدفعون بها المضار
ويتخذونها وسايل تقربهم اليه وشفعا يستشفعون بها اليه وهولا خلق من خلقه لا يملكون
لاحد نفعا ولا ضرا الا باذنه فكلما يطلب منهم لا يكون الا باذنه وهو سبحانه لم يامر بعبادة غيره

ولم يجعل هولا شفعا وسايل بل قد قال تعالى واسال من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا
من دون الرحمن الهة يعبدون وقال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله
الا انا فاعبدون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هولا
شفعاونا عند الله قل اتنبيون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون
وهذا المعنى كثير في القران يبين انه سبحانه وتعالى لم يشرع عبادة غيره ولا اذن في ذلك بل بين انه
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه كما يمتنع ان يكون غيره ربا فاعلا يمتنع ان يكون الها معبودا
واذا كان جعل المملوك شريكا في الملك الناقص بحيث يرغب اليه كما يرغب الى المالك ويرهب
منه كما يرهب من المالك ممتنعا يوجب الفساد فجعل المملوك المخلوق شريكا للمالك الخالق
اولى بالامتناع ولزوم الفساد وذلك ان الذي يخاف انما يخاف ان يضر فاذا كان يعلم انه لا
يضر الا باذن الله سبحانه كان الله تعالى هو الذي يجب ان يخاف وكذلك الذي يرجى اذا كان
انما يرجوا نفعه وهو لا ينفعه الا باذن الله كان الله تعالى هو الذي يجب ان يرجى اذ لا ينفع ولا
يضر الا باذن الله بخلاف مملوك البشر فانه وان كان لا يتصرف في المال الا باذن سيده ولا يمنع
من اذن له سيده فقد يمكنه معصيته سيده وان كان في معصيته نوع من الفساد والخالق
تعالى لا يمكن احدا ان يفعل شيا الا بمشيته وقدرته فما شا كان وما لم يشا لم يكن وفي معصيته امره
الفساد الذي لا صلاح معه فالمخلوق اعجز عن ان ينفع او يضر بدون اذنه من عجز المملوك
عن النفع والضر بدون اذن سيده وقال تعالى في قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه
ومناظرته لقومه وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به
الا ان يشا ربي شيا وسع ربي كل شي علما افلا تتذكرون وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم
اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون وقال
تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم
وهذا باب واسع قد بسط في غير هذا الموضع والمقصود هنا التنبيه اللطيف على بعض ما في
القران من تقرير المعاد من تقرير ونفي الولد والشريك اذ كان هذا فصلا معترضا في هذا
المقام فتبين ان عامة النظار من جميع الطوايف يجوزون ان تحصل المعرفة بالصانع بطريق
الضرورة كما هو قول الكلابية والاشعرية وهو مقتضى قول الكرامية وهو قول طوايف
اهل السنة من اهل الحديث والفقها وغيرهم كما ذكره لك من ذكره من اصحاب ابي حنيفة

ومالك والشافعي واحمد وغيرهم وانما ينازع في ذلك من ينازع من القدرية كالمعتزلة ونحوهم
مع انهم متنازعون في ذلك بل كثير من اهل الكلام بل وجمهور العلما يقولون ان الاقرار بالصانع
تعالى حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة كما ذكر الشهرستاني في كتابه المعروف بنهاية الاقدام
في قاعدة التعطيل قال فقد قيل ان التعطيل ينصرف الى وجوه شتى منها تعطيل الصانع ومنها
تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري عن الازلية الذاتية ومنها تعطيل
الباري عن الصفات الازلية القايمة بذاته ومنها تعطيل الباري عن الصفات والاسما ازلا
ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها قال اما تعطيل العالم
عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست اراها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة الا ما
نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا كان العالم في الازل اجزا مبثوثة تتحرك على غير
استقامة فاصطكت اتفاقا فحصل منها العالم بشكله الذي تراه عليه ودارت الاكوار وكرت
الادوار وحدثت المركبات قال ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف
بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعطيل فما عدت
هذه المسالة من النظريات التي يقام عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة
فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم افي الله شك ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله
ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم قال وان هم غفلوا عن هذه
الفطرة في حال السرا فلا شك انهم يلوذون اليها في حال الضرا دعوا الله مخلصين له الدين فاذا مسكم
الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة
التوحيد ونفي الشرك امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاعلم انه لا اله الا الله ولهذا
جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك ذلك بانه اذا دعي الله وحده كفرتم
وان يشرك به تومنوا واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يومنون بالاخرة واذا ذكرت
ربك في القران وحده ولوا على ادبارهم نفورا قال وقد سلك المتكلمون طريقا في اثبات الصانع
وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوايل طريقا اخر وهو الاستدلال بامكان
الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان ويدعي كل واحد من جهة الاستدلال ضرورة وبديهة
قال وانا اقول ما شهد به الحدوث ودل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت
به الفطرة الانسانية من احتياج ذاته الى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات فيرغب اليه ولا يرغب

عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه في الشدايد والمهمات
فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب والحادث الى المحدث وعن هذا
المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه وتعالى في التنزيل على هذا المنهاج امن يجيب المضطر اذا دعاه
امن ينجيكم من ظلمات البر والبحر امن يرزقكم من السما والارض امن يبدا الخلق ثم يعيده قال
وعن هذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها
فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغنا ونفي
الحاجة والرسل يبعثون ليذكروضع الفطرة وتطهيرها من تسويلات الشياطين فانهم الباقون
على اصل الفطرة وما كان له عليهم من سلطان فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى فقولا له
قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ومن رحل الى الله قربت مسافته حيث يرجع الى نفسه ادنى رجوع
فيعرف احتياجه اليه في تكوينه وبقايه وتقليبه في احواله وانحايه ثم استبصر في ايات الافاق
الى ايات الانفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه اولم يكف بربك انه على كل
شي شهيد عرفت الاشيا بربي وما عرفت ربي بالاشيا ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في
شط ومن تعالى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلايل والشواهد ان العالم لم
يستغن عن الصانع الحكيم العالم القدير تعالى وتقدس وقال ايضا في اول كتابه قد اشار
الي من اشارته غنم وطاعته حتم ان اجمع له مشكلات الاصول واحل ما انعقد من غوامضها
على ارباب العقول لحسن ظنه بي اني وقفت على نهايات مشارح النظر وفزت بغايات مطارح
الفكر ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعا كف حاير على ذقن او قارعا سن نادم

فلكل عقل مسرى ومسرح هو سدرته المنتهى ولكل قدم مخطا ومجال هو غايته القصوى
اذا وصل اليها وقف دونها فيظن الناظر اولا ان ليس وراء مرتبته مطار لطيف الخاطر ولا فوق
درجته مطرح لشعاع الناظر ويتيقن اخرا ان مطار الافكار انما يتعلق بذوات المقدار وجناب
العزة لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الى ان قال لا طريق الى المطلوب من المعرفة
الا الاستشهاد بالافعال والاستشهادة للعقل الا من جهة احتياج الفطرة والاضطرار الخلقة
فحيث ما كان الاضطرار والعجز اشد كان اليقين اوفر واكد واذا استحكم الغرق في البحر ضل من
تدعون الا اياه جرم امن يجيب المضطر اذا دعاه والمعارف التي تحصل من تعريفات احوال

الاضطرار

الاضطرار اشد رسوخا في القلب من المعارف التي هي نتايج الافكار في حال الاختيار هذا
كله كلام الشهرستاني وهو من ايمة المتاخرين من النظار واخبرهم بالمقالات وقد
صرح بان معرفة الله تعالى ليست معروفة من النظريات التي يقام عليها البرهان وان الفطرة
تشهد بضرورتها وبديهتها وفطرتها بالصانع الحكيم الى اخر ما ذكره وان ما ينتهي اليه
مقدمات الاستدلال بامكان الممكنات وحدوثها من القضايا الضرورية دون ما تشهد به الفطرة
الانسانية من احتياج الانسان في ذاته الى مدبره واما ما ذكره من ان انكار الصانع ليس
مقالة معروفة لصاحب مقالة فانه وان لم يكن مذهبا مشهورا عليه امة من الامم المعروفة
لكنه مما يعرض لكثير من الناس ويقوله بعض الناس اما ظاهرا دون الباطن واما باطنا وظاهرا
كما ذكر الله تعالى مناظرة ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه للذي حاجه في ربه ومحاجة
موسى صلوات الله عليه وسلامه لفرعون لكن هذا لا يمنع ان تكون المعرفة به مستقرة في
الفطرة ثابتة بالضرورة فان هذا نوع من السفسطة والسفسطة حال تعرض لكثير من الناس
اما عمدا واما خطا وكثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهية والمعارف الفطرية
في الحسيات والحسابيات وكذلك في الالهيات ومن تامل ما يحكيه الناس من المقالات عن
الناس في العلوم الطبيعية والحسابية راى عجايب وغرايب ونوادر لا ينضبط ما يخطر
لهم من الاراء والارادات فانهم جنس عظيم التفاوت ليس في المخلوقات اعظم تفاضلا منه
خيارهم خيار المخلوقات عند طايفة او من خيارها عند طايفة وشرهم شر المخلوقات او من
شرها قال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم
اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اوليك كالانعام بل هم اضل اوليك هم الغافلون
وقال تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشا وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال
وقال تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا ما لهم من محيص ونظير
هذا كثير وكما تنازع النظار في المعرفة هل تحصل ضرورة او نظرا او تحصل بهذا وبهذا على ثلثة
اقوال وكذلك تنازعوا في مسلة وجوب النظر المفضي الى معرفة الله تعالى على ثلاثة اقوال
فقالت طايفة من الناس انه يجب على كل احد وقالت طايفة لا يجب على احد وقال
الجمهور انه يجب على بعض الناس دون بعض فمن حصلت له المعرفة بغير النظر لم يجب عليه
ومن لم تحصل له المعرفة الا به وجب عليه وذكر غير واحد ان هذا قول جمهور المسلمين كما ذكر

ذلك ابو محمد بن حزم في كتابه المعروف بالفصل في الملل والنحل فقال في مسئلة هل يكون مومنا
من اعتقد الاسلام دون استدلال ام لا يكون مومنا مسلما الا من استدل قال ذهب محمد بن جرير
والاشعرية الا ابا جعفر السمناني الى انه لا يكون مسلما الا من استدل والا فليس مسلما قال وقال
الطبري من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنسا او بلغ المحيض من النسا ولم يعرف الله
بجميع اسمايه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال وقال انه اذا بلغ الغلام او
الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على كل ذلك قال وقالت الاشعرية
لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ قال وقال سائر اهل الاسلام كل من اعتقد
بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان كل ما
جاء به حق وبري من كل دين سوى دين محمد صلى الله عليه وسلم فانه مسلم مومن ليس عليه غير ذلك
قلت القول الاول هو في الاصل معروف عمن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من اهل الكلام وانما
قاله من قاله من الاشعرية موافقة لهم ولهذا قال ابو جعفر السمناني القول بايجاب النظر فيه بقية
في المذهب من اقوال المعتزلة وهولاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على انه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة
الا بالنظر لا سيما القدرية منهم فانهم يمنعون ان يثاب العبد على ما يخلق فيه من العلوم الضرورية
وليس ايجاب النظر على الناس هو قول الاشعرية كلهم بل هم متنازعون في ذلك فقال ابو الحسن الاشعري
في بعض كتبه قال بعض اصحابنا اول الواجبات الاقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الاسلام
وقال ايضا لو سال سايل عمن ورد من الصين وراى الاختلاف ماذا يلزمه فقال عنه جوابان احدهما
انه يلزمه النظر ليعرف الحق فيتبعه والثاني يلزمه اتباع الحق وقبول الاسلام ثم تصحيح المعرفة بالنظر
والاستدلال على اقل ما يجزيه وقد تنازع اصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين هل هو من فروض
الاعيان او من فروض الكفايات والذين لا يجعلونه فرضا على الاعيان منهم من يقول الواجب هو الاعتقاد
الجازم ومنهم من يقول بل الواجب العلم وهو يحصل بدونه كما ذكر ذلك غير واحد من النظار
من اصحاب الاشعري وغيرهم كالرازي والامدي وغيرهما والذين يجعلونه فرضا على الاعيان
متنازعون هل يصح الايمان بدونه وتاركه اثم ام لا يصح على قولين والذين جعلوه شرطا في الايمان
واوجبوه ولم يجعلوه شرطا اكتفوا بالنظر الجملي دون القدرة على العبارة والبيان ولم يوجب العبارة
والبيان الا شذوذ من اهل الكلام ولا ريب ان المومنين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين لم يكونوا يامرون بالنظر الذي ذكره اهل الكلام المحدث بطريقة الاعراض

والاجسام لكن هل يقال بمجرد الاعتقاد الجازم كان كافيا فالعلم لا بد من علم يحصل بنظر او
يحصل علم ضروري بغير الطريقة النظرية فهذا مما تنوزع فيه قال ابن حزم فاحتج من اوجب
الاستدلال بالاجماع على ان التقليد مذموم وما لم يعرف بالاستدلال فهو تقليد قالوا والديانات لا
يعرف حقها من باطلها بالحس لا يعلم الا بالاستدلال ومن لم يحصل له العلم فهو شاك واحتجوا بقول
النبي صلى الله عليه وسلم فيما حكاه عن المسؤول في قبره قال فاما المومن او الموقن فيقول هو عبد الله
ورسوله واما المنافق او المرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته قال في الجواب
التقليد اخذ المرء قول من هو دون رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يامرنا الله باتباعه واخذ
قوله بل حرم علينا ذلك واما اخذ قول الرسول الذي فرض الله تصديقه وطاعته فليس
تقليدا بل ايمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله ورسوله قال فموه هولاء الذين اطلقوا على
الحق الذي هو اتباع الحق اسم التقليد الذي هو باطل والقران انما ذم فيه تقليد الابا والكبرا
والسادة في خلاف ما جات به الرسل واما اتباع الرسل فهو الذي اوجبه لم يذم من اتبعهم اصلا
قال واما احتجاجهم بانه لا نعرف الاشيا الا بالدلايل وبان ما لم يصح بدليل فهو دعوى ولا فرق
بين الصادق والكاذب بنفس قولهما فان هذا ينقسم قسمين فمن كان من الناس نازعه نفسه الى تصديق
ما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يسمع الدلايل فهذا فرض عليه طلب الدليل لانه ان مات
شاكا او جاحدا قبل ان يسمع من البرهان ما تثلج به نفسه فقد مات كافرا وهو مخلد في النار بمنزلة
من لم يومن ممن شاهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى راى المعجزات فهذا ايضا لو مات قبل ان يرى المعجزات
مات كافرا بلا اختلاف من احد من اهل الاسلام وانما اوجبنا على من هذه صفته طلب البرهان لان فرضا عليه
طلب ما فيه نجاته من الكفر والقسم الثاني من استقرت نفسه الى التصديق بما جا به رسول الله صلى
الله عليه وسلم وسكن قلبه الى الايمان ولم تنازعه نفسه الى طلب دليل توفيقا من الله وتيسيرا له لما خلق له
من الخير والحسنى فهولا لا يحتاجون الى برهان ولا الى تكليف استدلال وهولاء هم جمهور الناس من العامة
والنساء والتجار والصناع والاكرة والعباد واصحاب الحديث الايمة الذين يذمون الكلام والجدل والمراء
في الدين قال وهم الذين قال الله فيهم وحبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم
وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا كانما يصعد في السما قال فقد سمى الله راشدين القوم الذين زين الايمان في قلوبهم وحببه

اليهم وكره اليهم المعاصي فضلاً منه ونعمة هذا هو خلق الله الايمان في قلوبهم ابتداءً وعلى السنتهم
ولم يذكر الله في ذلك استدلالاً اصلاً ولم يبق هولا متعللين لاما يتصور ولا لكبر ابيهم لان هولا مقرون
بالسنتهم محققون في قلوبهم ان اباءهم ورؤساهم لو كفروا لما كفروا هم بل كانوا يستحلون قتل ابائهم
ورؤسائهم والبراءة منهم ويحسون من انفسهم النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف
الشريعة ويرون ان حرقهم بالنار اخف عليهم من مخالفة الاسلام قال وهذا امر قد عرفناه من انفسنا
حسًا وشاهدناه في ذوا ننا يقينًا فلقد بقينا سنين كثيرة لا نعرف الاستدلال ولا وجوهه ونحن
ولله الحمد في غاية اليقين بدين الاسلام وبكل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وفي غاية سكون النفس
اليه وفي غاية النفار عن كل ما يعترض فيه شك وكان يخطر في قلوبنا خطرات سوء في خلال ذلك
ينبزها الشيطان فنكاد لشدة نفارنا عنها ان تشق قلوبنا استبشاعًا لها كما اخبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ سئل عن ذلك فقيل له ان احدنا ليجد في نفسه ما ان يقدم فتضرب عنقه احب
اليه من ان يتكلم به فاخبر صلى الله عليه وسلم بان ذلك محض الايمان واخبر انه وسوسة الشيطان
ثم تعلمنا طرق الاستدلال واحكمناها ولله الحمد والمنة فما زادنا يقينًا على ما كنا بل عرفنا اننا
كنا ميسرين للحق وصرنا كمن عرف وقد ايقن بكون الفيل سماعًا ولم يره ثم راه فلم يزد يقينًا بصحة
انيته لكن ارانا صحيح الاستدلال رفض بعض الاراء الفاسدة التي نشانا عليها فقط قال
وان المخالفين لنا ليعرفون من انفسهم ما ذكرنا الا انهم يلزمهم ان ينصروا على انفسهم بالكفر قبل
استدلالهم ولا بد فصح ما قلنا ان كل من محض اعتقاد الحق بقلبه وقاله بلسانه فهم مومنون
محققون ليسوا مقلدين اصلاً وانما كانوا يكونون مقلدين لو انهم قالوا واعتقدوا اننا انما نتبع في الدين اباءنا
وكبراءنا فقط ولو ان اباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم لتركناه فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا
مقلدين كفارًا غير مومنين لانهم انما اتبعوا اباءهم وكبراءهم الذين نهوا عن اتباعهم لم يتبعوا النبي
صلى الله عليه وسلم الذي امروا باتباعه قال وانما كلف الله الاتيان بالبرهان ان كانوا صادقين
الكفار المخالفين لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو نص الاية ولم يكلف قط المسلمين الاتيان
بالبرهان ولا اسقط اتباعهم حتى ياتوا بالبرهان والفرق بين الامرين واضح وهو ان كل من خالف
النبي صلى الله عليه وسلم فلا برهان له اصلاً فكلف المجي بالبرهان تبكيتًا وتعجيزًا ان كانوا صادقين
وليسوا صادقين ولا برهان لهم واما من اتبع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتبع الحق
الذي قامت البراهين بصحته ودان بالصدق الذي قامت الحجة البالغة بوجوبه فسواء علم هو بذلك

اي بالبرهان او لم يحسبه انه على الحق الذي صح البرهان به ولا برهان على سواه فهو محق مصيب
قال واما قولهم ما لم يكن علمًا فهو شك وظن والعلم هو اعتقاد الشي على ما هو به عن ضرورة
او استدلال قالوا والديانات لا يعرف صحيحها من باطلها بالحواس ولا بضرورة العقل فصح انه لا
تعرف صحيحها الا بالاستدلال فان لم يستدل المرء فليس عالمًا واذا لم يكن عالمًا فهو جاهل
شاك او ظان واذا كان لا يعلم الدين فهو كافر قال فمن البشر كما قالوا الا انهم قضوا قضية باطلة
فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال وهي ايجابهم في حد العلم قولهم عن ضرورة واستدلال فهذه
زيادة فاسدة لا نوافقهم عليها ولا جا بتصحيحها قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا لغة ولا قول صاحب
وحد العلم على الحقيقة انه اعتقاد الشي على ما هو به فقط وكل من اعتقد شيًا على ما هو به ولم يتخالجه
شك فيه فهو عالم به وسوا ان كان عن ضرورة حس او عن بديهة عقل او عن برهان استدلال او عن
تيسير الله عز وجل له وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ولا مزيد ولا يجوز البتة ان يكون محقق في
اعتقاد شي كما هو ذلك الشي وهو غير عالم به وهذا تناقض وفساد وتعارض قال وقول
النبي صلى الله عليه وسلم انما قال فيه فاما المومن او الموقن فيقول هو رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يقل فاما المستدل لحسبنا نور المومن الموقن كيف كان ايمانه ويقينه وقال صلى الله عليه وسلم
واما المنافق او المرتاب ولم يقل غير المستدل فيقول سمعت الناس يقولون شيًا فقلته فنعم
هذا هو قولنا لان المنافق والمرتاب ليسوا موقنين ولا مومنين وهذا متعلق للناس لا محقق فالخبر حجة
عليهم كافية واما قولهم ان الله قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه وامر به واوجب
العلم به والعلم به لا يكون الا عن استدلال فهذا ايضًا زيادة اقحموها وهي قولهم وامر به فهذا لا
يجدونه ابدًا ولكن الله ذكر الاستدلال وحض عليه ونحن لا ننكر الاستدلال بل هو فعل
حسن مندوب اليه محضوض عليه كل من اطاقه لانه تزيد من الخير وهو فرض على كل من نشكك
نفسه الى التصديق وانما ننكر كونه فرضًا على كل احد لا يصح اسلام احد دونه فهذا هو الباطل المحض
واما قولهم ان الله اوجب العلم به فنعم واما قولهم والعلم لا يكون الا عن الاستدلال فهذا هو الدعوى
الكاذبة التي ابطلناها انفًا واول بطلانها انها دعوى بلا برهان قال فسقط قولهم
او تعرى من البرهان وكان دعوى منهم مفتراة لم يات بها نص قط ولا اجماع قال ونحن ذاكرون
البراهين على بطلان قولهم بعد ان نقول لمن قال لا يكون مسلمًا الا من استدل اخبرنا متى يجب عليه فرض
الاستدلال اقبل البلوغ او بعده فاما الطبري فانه اجاب بان ذلك واجب قبل البلوغ قال

قال ابن حزم وهذا خطأ لان من لم يبلغ ليس مكلفا ولا مخاطبا قال واما الاشعرية
فانهم اتوا بما لا القسم وتقشعر منها جلود اهل الاسلام وتصطك منها المسامع ويقطع ما
بين قايلها وبين الله وهو انهم قالوا لا يلزم طلب الادلة الا بعد البلوغ ولم يقنعوا بهذه الجملة
حتى كفونا المونة وصرحوا بما كنا نريد ان نلزمهم فقالوا لو اعتقد ما يدين لا يصح اسلام احد الا يكون بعد
بلوغه شاكا غير مصدق قال وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الاسلام باشنع من
قول هولا القوم انه لا يكون احد مسلما حتى يشك في الله عز وجل وفي صحة النبوة وفي هل
رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق او كاذب ولا سمع قط سامع في الهوس والمناقضة
والاستخفاف بالحقايق باقبح من قول هولا انه لا يصح الايمان الا بالكفر ولا يصح التصديق الا بالجحد
ولا يوصل الى رضى الله عز وجل الا بالشك فيه وان من اعتقد موقنا بقلبه ولسانه ان الله ربه
لا اله الا هو وان محمدا رسول الله وان دين الاسلام دين الله الذي لا دين له غيره فانه كافر
مشرك نعوذ بالله من الخذلان فوالله لولا خذلان الله الذي هو غالب على امره ما انطلق لسان
ذي مسكة بمثل هذه العظيمة قلت هذا القول هو في الاصل من اقوال المعتزلة وقد اوجب ابو هاشم
وطايفة معه الشك وجعلوه اول الواجبات ومن لم يوجبه من الموافقين على اصل القول قال انه
لابد من حصوله وان لم يومر به وهذا بنا على اصلين احدهما ان اول الواجبات النظر المفضي الى العلم
والثاني ان النظر يضاد العلم فان الناظر طالب للعلم فلا يكون في حال النظر عالما وكلا الاصلين
باطل اما الاول فقد عرف الكلام فيه واما الثاني فان النظر نوعان احدهما النظر المتضمن
طلب الدليل وهو النظر في المسول عنه ليعلم ثبوته او انتفاه كالنظر في مدعي النبوة هل هو صادق
او كاذب والنظر في روية الرب تعالى هل هي ثابتة في الاخرى او منتفية والنظر في النبيذ المسكر
احلال هو ام حرام فهذا الناظر طالب وهو في حال طلبه شاك ليس هذا النظر هو النظر
المقتضي للعلم فان ذاك هو النظر فيما يتضمن النظر فيه للعلم وهو النظر في الدليل كالنظر في الاية
والحديث والقياس الذي يستدل به فهذا النظر مقتض للعلم مستلزم له وذلك النظر مضاد للعلم
فكيف يكون ما يتضمن العلم مضادا له لا يجتمعان فمن فرق بين النظر في الدليل وبين النظر الذي
هو طلب الدليل تبين له الفرق والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول بل قد
يكون القلب ذاهلا عن الشي ثم يعلم دليله فيعلم المدلول وان لم يتقدم ذلك شك وطلب
وقد يكون عالما به ومع هذا ينظر في دليل اخر لتعلقه بذلك الدليل فتوارد الادلة على

المدلول

المدلول الواحد كثير لكن هولا لما اصلوا المحذور لانهم انما اوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل
الا به فلو كان الناظر عالما بالمدلول لم يوجبوا عليه النظر فاذا اوجبوه لزم انتفا العلم بالمدلول
فيكون الناظر طالبا للعلم فيلزم ان يكون شاكا فصاروا يوجبون على كل مسلم انه لا يتم ايمانه حتى
يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه سوا اوجبوه او قالوا هو من لوازم الواجب ومن غلطهم
ايضا انه لو قدر ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر فليس من شرط ذلك تاخر النظر الى البلوغ بل
النظر قبل ذلك ممكن بل واقع فتكون المعرفة قد حصلت بذلك النظر وان لم يكن واجبا كما
لو تعلم الصبي ام الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ فان هذا العلم يحصل به مقصود الوجوب
بعد البلوغ والنظر انما هو واجب وجوب الوسايل فحصوله قبل وقت وجوبه ابلغ في حصول
المقصود والكلام في هذه المسالة له شعب كثيرة وقد تكلم عليها في غير هذا الموضع والمقصود
هنا بيان طرق كثير من اهل العلم في تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتحقيق هذه المسالة يتعلق
بمسايل منها ان الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال هل يكون علما او اذا امكن فهل يسمى علما
ام لا ومنها ان لفظ الضرورة فيه اجمال فقد يراد به ما يضطر اليه الانسان من المعلومات
الظاهرة المشتركة بين الناس وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه وقد يراد به
وقد يراد به ما لا يقبل الشك وقد يراد به ما يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك
عنه ومنها ان حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولا ضروريا مع توهمه انه لم
يحصل لهم كما يقع مثل ذلك في القصد والنية فان الامة متفقة على ان الصلاة ونحوها من
العبادات لا تصح الا بالنية والنية من جنس القصد والارادة محلها القلب باتفاقهم فلو
لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه او بالعكس كان الاعتبار بقصده الذي في قلبه ثم ان كثيرا
من الناس اشتبه عليهم امر النية حتى صار احدهم يطلب حصولها وهي حاصلة عنده ويشك
في حصولها في نفسه وهي حاصلة لا سيما اذا اعتقد انه يجب مقارنة النية للصلاة فيرى في احدهم
من الوسواس في حصولها ما يخرجه عن العقل والدين حتى قيل الوسوسة لا تكون الا من خبل في العقل
او جهل بالشرع واصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها مع خروجهم عن الفطرة السليمة
التي فطر الله عباده عليها ومن المعلوم ان كل من علم ما يريد ان يفعله فلا بد ان ينويه ويقصده فيمتنع
ان يفعل العبد فعلا اختياريا مع علمه به وهو لا يريده فالمصلي اذا خرج من بيته وهو يعلم انه يريد
الصلاة امتنع ان لا يقصد الصلاة ولا ينويها وكذلك الصايم اذا علم ان غدا من رمضان وهو ممن يصومه

امتنع ان لا ينويه وكذلك المتطهر اذا اخذ الما وهو يعلم انه مراده الطهارة امتنع ان لا يريدها
وانما يتصور عدم النية مع الجهل بالمفعول او مع انه ليس مقصوده المامور به مثل من يظن
ان وقت الصلاة والصيام قد خرج فيصوم ويصلي ظانا ان ذلك قضا بعد الوقت فهذا نوى
القضا فاذا تبين له بعد ذلك ان الصوم والصلاة انما كان في الوقت اذا فهذا يجزيه الصلاة والصيام
بلا نزاع وكذلك من اغتسل لقصد ازالة الوسخ او لتعليم الغير فهذا لم يكن مراده بما فعله الطهارة
المامور بها ولهذا تنازع الفقها في صحة الصلاة بمثل هذه الطهارة وامثال ذلك ولهذا يجد المسلم
في نفسه فرقا بين ليلة العيد الذي يعلم انه لا يصومه وبين ليالي رمضان الذي يعلم انه يصومه ويجد
الفرق بين ما اذا كان مقيما او مسافرا يريد الصيام وبين ما اذا كان مسافرا لا يريد الصيام فكما ان الارادة
تكون موجودة في نفس الانسان وقد يشك في وجودها او لا يحسن ان يعبر عن وجودها او يطلب
وجودها فهكذا العلم الضروري وغيره قد يكون حاصلا في نفس الانسان وهو يشك في وجوده او
يطلب وجوده او لا يحسن ان يعبر عنه لان وجود الشي في النفس شي والعلم بوجوده في النفس
شي اخر والتمييز بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شي اخر فهكذا عامة المومنين اذا حصل
احدهم في سن التمييز يحصل له من الاسباب التي توجب معرفته بالله ورسوله ما يحصل
بها في نفسه علم ضروري ويقين قوي كحصول الارادة لمن علم ما يريد فعله ثم كثير من اهل الكلام
يلبسون عليه ما حصل له ويشككونه فيه كما ان كثيرا من الفقها يلبسون على المريد الناوي ما حصل
له ويشككونه فيه والعلم الحاصل في النفس لا تنضبط اسبابه ومنه ما يحصل دفعة كالعلم
بما احسه ومنه ما يحصل شيا بعد شي كالعلم بخبر الاخبار المتواترة والعلم بمدلول القراين التي
لا يمكن التعبير عنها وكذلك حصول الارادة فان من الاشيا ما تحصل ارادته الجازمة في النفس
كارادة الاشيا الضرورية التي لا بد منها كارادة دفع الامور الضارة له كارادة الجايع الشديد
الجوع والعطشان الشديد العطش لما يتيسر له من الطعام والشراب ومنها ما يحصل
شيا بعد شي كارادة الانسان لما هو اكمل منه وافضل فان هذا قد تحصل ارادته شيا بعد شي وكذلك
ارادته لما يشك في كونه محتاجا اليه او كونه نافعا له فان الارادة قد تقوى بقوة العلم وتضعف بضعفه
وقد تقوى بقوة نفس محبة الشي المطلوب وضعف محبته ومن عرف حقيقة الامر تبين له ان النفوس
فيها ارادات فطرية وعلوم فطرية وان كثيرا من اهل الكلام في العلم قد يطلبون حصولها فيسعون
في حصولها وتحصيل الحاصل ممتنع فيحتاجون ان يقدروا عدم الموجود ثم يسعون في وجوده ومن هنا

يغلط

يغلط كثير من الخايضين في الكلام والفقه وقد يكون العلم والارادة حاصلا في النفس بالفعل
او بالقوة القريبة من الفعل مع نوع من اهل الذهول او الغفلة فاذا حصل الذي مذكر رجعت
النفس الى ما فيها من العلم والارادة وتوجهت نحو المطلوب فيحصل لها معرفته ومحبته والله تعالى
فطر عباده على معرفته ومحبته وهذه هي الحنيفية التي خلق عباده عليها كما في الحديث الصحيح عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى اني خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم
ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا وقد قال تعالى فاقم وجهك للدين
حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وقال النبي صلى الله عليه
وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعا هل تحسون
فيها من جدعا والكلام في هذه الامور مذكور في غير هذا الموضع ومن المسايل المتعلقة بهذا الباب
ان العلم والايمان واجب على الناس بحسب الامكان فالجمل التي فرض الله على الخلق كلهم الاقرار
بها يمكنهم معرفتها واما التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن ان يعرفه الا بعض الناس فلو
كلف بقية الناس معرفته كلفوا ما لا يطيقون ولهذا لم يجب على كل احد ان يسمع كل اية من
القران ويفهم معناها وان كان هذا فرضا على الكفاية ومن المعلوم انه في تفصيل ايات القران
من العلم والايمان ما يتفاضل الناس فيه تفاضلا لا ينضبط لنا فالقران الذي يقراه الناس بالليل
والنهار يتفاضلون في فهمه تفاضلا عظيما وقد رفع الله بعض الناس على بعضهم درجات
كما قال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بل من الاخبار ما اذا سمعه
بعض الناس ضرهم ذلك واخرون عليهم ان يصدقوا بمضمون ذلك ويعلموه قال علي رضي الله عنه
حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون اتحبون ان يكذب الله ورسوله وقال عبد الله بن مسعود
ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم فمثل هذه الاحاديث التي
سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم او ممن سمعها منه وعلم انه قالها يجب على من سمعها ان يصدق
بمضمونها واذا فهم المراد كان عليه معرفته والايمان به واخرون لا يصلح لهم ان يسمعوها في كثير
من الاحوال وان كانوا في حال اخرى يصلح لهم سماعها ومعرفتها والقران مورد يرده
الخلق كلهم وكل ينال منه على مقدار ما قسم الله لهم قال تعالى انزل من السما ما فسالت اودية
بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغا حلية او متاع زبد مثله كذلك
يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفا واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك

يضرب الله الامثال وهذا مثل ضربه الله سبحانه لما انزله من العلم والايمان وللقلوب التي تنال ذلك
شبه الايمان بالما النازل والقلوب بالاودية فمنها كبار ومنها صغار وبين ان الما كما يخالط
بما يكون في الارض كذلك القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط الايمان واخبر ان ذلك الزبد
يذهب جفاء وما ينفع الناس يمكث في الارض كذلك الشبهات تنفيها القلوب وما ينفع يمكث فيها
وفي الصحيحين عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثل ما بعثني الله به من الهدى
والعلم كمثل غيث اصاب ارضا فكان منها طايفة قبلت الما فانبتت الكلا والعشب
الكثير وكانت منها طايفة امسكت الما فشرب الناس وسقوا وزرعوا وكانت منها طايفة انما هي
قيعان لا تمسك ما ولا تنبت كلا فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه بما بعثني الله به من الهدى
والعلم ومثل من لم يرفع بذلك راسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به ن وما ذكره ابن حزم
من ان العلم قد يحصل في القلب لا عن ضرورة ولا نظر ورده على من جحده في النوعين قبل هذا قد يكون
النزاع فيه لفظيا وذلك ان نافي الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حس واوليك يجعلون
ما يحصل من العلم الضروري بالحس احد انواع العلم الضروري وقد يريد بالضرورة ما يضطر اليه الانسان
بدون نظر في تصوره واوليك يريدون بالعلم الضروري والبديهي ما اضطر اليه الانسان اذا تصور
طرفيه سوا كان ذلك التصور ضروريا او لم يكن بل كثير من الناس يقول ان جميع العلوم ضرورية
باعتبار اسبابها فان العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعد حصول اسبابه ضروري
يضطر اليه الانسان وهذا اختيار ابي المعالي وغيره وللناس في هذا الباب اصطلاحات
متعددة من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعا معنويا وليس كذلك كما ان طايفة منهم يجعلون العلم
البديهي هو الضروري والكسبي هو النظري ومنهم من يفرق بينهما فيجعلون الضروري ما اضطر
اليه العبد من غير عمل وكسب منه لا في تصور المسالة ولا دليلها ويجعلون البديهي ما بدهه
وان كان عن نظر اضطر اليه من غير كسب منه فان العبد قد يضطر الى اسباب العلم وقد يختار
اكتساب اسبابه وهذا في الحسيات وغيرها كمن يفجاه ما يراه ويسمعه من غير قصد الى
رويته وسمعه منه ومن يسعى في روية الشي واستماعه والاول لا يدخل تحت الامر والنهي
والثاني يدخل تحت الامر والنهي وايضا فمن الناس من يقول العلوم الضرورية والبديهية
يشترك فيها عامة العقلا ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم ومنهم من يسمي كل ما
اضطر اليه الانسان وبدهه ضروريا وبديهيا وان كان ذلك مختصا بنوع من الناس كما يختص

بالانبيا

بالانبيا والاوليا واهل الفراسة والالهام وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى
وهدايته والهامه وجعله له في قلب العبد دون استدلال يسميه هولا علما ضروريا وان كان
ابن حزم وامثاله لا يسمونه ضروريا فهذا نزاع لفظي ومن حد الضروري بانه العلم الذي يلزم نفس العبد
لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه جعل هذا كله ضروريا وكذلك يقول شيوخ اهل المعرفة لكثير
من اهل النظر ان علمنا ضروري كما في الحكاية المعروفة التي ذكرها ابو العباس احمد بن محمد بن خلف
المقدسي ورايتها بخطه عن الشيخ احمد الخيوقي المعروف بالكبري قال دخل فخر الدين الرازي
ورجل اخر من المعتزلة كبير فيهم فقالا يا شيخ بلغنا انك تعلم علم اليقين ونحن نتناظر من وقت كذا
الى وقت كذا وكلما اقام حجة ابطلتها وكلما اقمت حجة ابطلها فقلت ما ادري ما تقولون
ولكني انا اعلم علم اليقين فقالا بين لنا ما هذا اليقين فقلت واردات ترد على النفوس فتعجز النفوس
عن ردها فجعلا يرددان هذا الكلام فيقول واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها وتعجبا
من هذا الجواب لانه رحمه الله تعالى بين ان ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوما
لا يمكنه مع ذلك دفعها ثم قالا له كيف الطريق الى هذه الواردات فقال لهما بان تسلكا طريقتنا
التي نامركم بها فاعتذر الرازي بما له من الموانع واما المعتزلي فقال انا محتاج الى هذه الواردات
فان الشبهات قد احرقت قلبي فامره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك ففتح
الله عليه بهذه الواردات والمعتزلة ينفون العلو والصفات ويسمون من اثبت ذلك مجسما
حشويا فلما فتح الله تعالى عليه بذلك قال والله ما الحق الا فيما عليه هولا الحشوية او المجسمة او كما قال
فان عهدي بالحكاية من زمان وكان هذا الشيخ الكبري اذا قيل له من قال الرحمن على العرش استوى
مجسم تقول نحن اي حينيذ مجسم وكان من اجل شيوخ وقته في بلاده بلاد جرجان وخوارزم قال
ابو محمد بن حزم ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة انه لا يشك احد ممن يدري شيا من
السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمانية والدهرية في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
منذ بعث لم يزل يدعو الناس الجم الغفير الى الايمان بالله تعالى ربه وبما اتى به ويقاتل من اهل
الارض من يقاتله ممن عند ويستحل سفك دمايهم وسبي نسايهم واولادهم واخذ اموالهم
متقربا الى الله تعالى بذلك واخذ الجزية واصغاره ويقبل ممن امن به ويحرم ماله ودمه واهله وولده
ويحكم له بحكم الاسلام ومنهم المراة البدوية والراعي والراعية والغلام الصحراوي والوحشي
والزنجي والمسبي والزنجية الجلوبة والرومي والرومية والاعمى الجاهل والضعيف في فهمه مما

على
فقلت نعم انا اعلم علم اليقين فقالا لا بد ان تعرفنا علم اليقين

منهم من احد ولا من غيرهم قال عليه السلام اي لا اقبل اسلامك ولا ابيح لك دين الاسلام حتى تستدل
على صحة ما ادعوك اليه قال ولسنا نقول انه لم يبلغنا انه قال ذلك لاحد بل نقطع نحن
وجميع اهل الارض قطعا كقطعنا على ما شاهدناه انه عليه السلام لم يقل هذا قط لاحد ولا رد
اسلام احد حتى يستدل ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة اولهم عن اخرهم ولا يختلف احد في هذا
الامر ومن المحال الممتنع عند اهل الاسلام ان يكون عليه السلام يغفل ان يبين للناس ما لا يصح لاحد
الاسلام الا به ثم يتفق على اغفال ذلك او تعمد ذكره جميع اهل الاسلام ويبينه هولا الاشقيا ومن
ظن انه وقع من الدين على ما لم يقع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر بلا خلاف فصح ان هذه
المقالة خرق للاجماع وخلاف لله ولرسوله ولجميع اهل الاسلام قاطبة قلت قبول الاسلام
الظاهر تجرى على صاحبه احكام الاسلام الظاهرة مثل عصمة المال والدم والمناكحة والموارثة
ونحو ذلك وهذا يكفي فيه مجرد الاقرار الظاهر وان لم يعلم ما في باطن الانسان كما قال صلى الله عليه
وسلم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله عز وجل وقال اني لم اومر
ان انقب عن قلوب الناس ولا ان اشق بطونهم ولهذا يجوز الاكراه على ذلك لغير اهل الذمة واما
الايمان الباطن الذي ينجي من عذاب الله في الاخرة فلا يكفي فيه مجرد الاقرار الظاهر بل قد يكون الرجل
مع اسلامه الظاهر منافقا وقد كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم منافقون وقد ذكرهم الله
في القران في غير موضع وميز سبحانه بين المومنين والمنافقين كما في قوله تعالى يوم يقول المنافقون
والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم
بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم قالوا
بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جا امر الله وغركم بالله الغرور
فاليوم لا يوخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا ماواكم النار هي مولاكم وبيس المصير وقد قال
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الى قوله
انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اوليك
هم الصادقون وهولا قد قالت طايفة انهم اسلموا ظاهرا مع كونهم منافقين وقال
الاكثرون بل كانوا مسلمين غير منافقين ولا واصلين الى حقيقة الايمان فانه قد قال فيهم ان
تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيا والمنافق عمله حابط لا يتقبل الله منه هذا الباب
قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو

مومن

مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن وغير ذلك من الاحاديث التي تكلمنا عليها في غير هذا
الموضع فان مسالة الايمان والكفر والنفاق متعلقة بمسالة اول الواجبات ووجوب النظر
وبالفاسق الملي وتكفير اهل البدع وغير ذلك من المسايل التي تكلم فيها الناس وبهذا اجابوا عن
هذه الحجة فانه لما قيل لهم اجمع المسلمون على ان الكافر اذا اراد ان يسلم يكفي الاقرار بالشهاد تين
قلنا انما يجتزي منه بذلك لاجرا احكام الاسلام عليه فان صاحب الشرع جعل ذلك امارة
لاجرا الاحكام ولو كان ذلك ايمانا حقيقيا لما قال في حق النسوة المهاجرات يا ايها الذين امنوا
اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن ثم يقول من ترك ملة من الملل وعاد الى ملتنا
فلا بد له من حامل يحمله عليه فان كان الذي يحمله عليه ما علمه من فساد قلبه وعقيدته
وصحة دين الاسلام فهذا القدر كاف من النظر والاستدلال على الجملة وان كان الذي يحمله رهبة
منا او رغبة فيما اعطانا الله من المال وغيره فهجرته الى ما هاجر اليه قال ابو محمد فان قالوا فما
كانت حاجة الناس الى الايات والمعجزات والى احتجاج الله عليهم بالقران واعجازه ودعا اليهود الى
تمني الموت ودعا النصارى الى المباهلة وشق القمر قلنا وبالله التوفيق قد قلنا ان الناس قسمين
قسم لم تسكن نفوسهم الا الى الاسلام ولا دخلها التصديق فطلبوا منه عليه السلام البرهان
فاراهم المعجزات فانقسموا قسمين طايفة امنت وطايفة عاندت وجاهرت فكفرت واهل هذه
الصفة اليوم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضا ولا بد وقسم وفقهم الله عز وجل للتصديق عليه
السلام وخلق عز وجل في نفوسهم الايمان كما قال تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم
صادقين فهولا امنوا عليه السلام بلا تكليف اية واهل هذه الصفة هم اليوم المعتقدون للاسلام
حقا بلا معرفة باستدلال قال ابو محمد ويلزم اهل هذه المقالة ان جميع اهل الارض كفار الا الاقل
وقد قال بعضهم انهم مستدلون قال وهذه مجاهرة هو يدري انه فيها كاذب وكل من سمعه
يدري انه فيها كاذب لان اكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال فكيف يستعمله
قلت لفظ الاستدلال فيه اجمال فان اريد العبارة عن نظم الادلة والجواب عن المعارضات
فهذا قد يقال انه لا يحسنه الا من يحسن الجدل واما الاصطلاح المعين والترتيب المعين او اللفظ
المعين فهذا بمنزلة اللغات لا يعرفها الا من يعرف تلك اللغة وليس هذا واجبا بلا ريب وان اريد
نفس طلب العلم بالدليل والنظر فيما يدل على الشي فهذا مركوز في فطرة جميع الناس فانه ما منهم من احد
الا وعنده من نوع النظر والاستدلال بل من نوع الجدال بحسب ما هداه الله اليه من ذلك وقد

قال تعالى وكان الانسان اكثر شيء جدلا والانسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق من غير معرفة
بقوانين الجدل فكيف لا يجادل بالحق وللناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وامور دنياهم
ما يبين ان النظر والمناظرة مركوز في فطرتهم فكيف في امور الدين والله سبحانه يقول الذي خلق
فسوى والذي قدر فهدى وقال تعالى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا
الذي ذكره ابن حزم هو قول كثير من الاشعرية فانهم متنازعون في النظر هل هو فرض على الاعيان او
او على الكفاية وفي الواجب هل هو المعرفة او الاعتقاد الجازم المصمم وهل يسمى ذلك علما ام
لا وكان ابو المعالي يقول لم يكلف الناس العلم فان العلم في هذه المسايل عزيز لا يتلقى الا من النظر
الصحيح التام فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق وانما كلفوا الاعتقاد السديد
مع التصميم وانتفاء الشك والتردد ولو سمى مسمي مثل هذا الاعتقاد علما لم يمنع من اطلاقه قال
وقد كنا ننصر هذه الطريقة زمانا من الدهر وقلنا مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة فانه
اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم ثم بدا لنا ان العلم ما كان صدوره عن الضرورة
او الدليل القاطع قال وهذا الاعتقاد الذي وصفناه لا يتميز عن مبادي النظر حتى يستقر
ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمن وقال ابو اسحق الاسفرايني في اخر مصنفاته من اعتقد
ما يجب اعتقاده هل يكتفى فيه اختلف الاصحاب فيه فمنهم من اكتفى به ومنهم من شرط اقرار
هذه العقايد بالادلة قلت والذين اوجبوا النظر من الطوايف العامة نوعان احدهما
من يقول ان اكثر العامة تاركوه وهولا على قولين فعلا انهم يقولون ان ايمانهم لا يصح واكثرهم
يقولون يصح ايمانهم تقليدا مع كونهم عصاة بترك النظر وهذا قول جمهورهم وقد ذكر طوايف
من الحنفية وغيرهم كما ذكر من الحنفية في شرح الفقه الاكبر فقالوا قال ابو حنيفة وسفين
وملك والاوزاعي وعامة الفقها واهل الحديث يصح ايمان المقلد ولكنه عاص بترك
الاستدلال وقال الشارح هذا يفيد فايدتين احدهما ان الايمان بالتقليد صحيح وان لم يهتد
الى الاستدلال خلافا للمعتزلة والاشعرية فانهما لا يصححان ايمان المقلد والايمان بالتقليد
ويقولان بكفر العامة قال وهذا قبيح من اقبح القبايح لانه يؤدي الى تفويت حكمة الله تعالى
في الرسالة والنبوة لان من اعطي الرسالة والنبوة امر بعرض الاسلام اولا على الكفرة فلو كان
الاسلام لا يصح بالعرض والتقليد لفات الحكمة في الرسالة الا ان درجة الاستدلال اعلى
من درجة التقليد الف مرة وكل من كان في الاستدلال والاستنباط اكثر كان ايمانه

انور

انور وذكر كلاما اخر قلت القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بايمانه
وهم المومنون من العامة وغيرهم الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة كطريقة الاعراض
ونحوها واما كون ايمان العامة تقليدا وقيل هم عصاة او ليسوا عصاة فهذا كلام اخر
واما المعتزلة والاشعرية فلهم في ذلك نزاع وتفصيل معروف والنوع الثاني من
موجبي النظر وهم جمهورهم يقولون انه متيسر على العامة كما يقوله القاضي ابو بكر والقاضي
ابو يعلى وغيرهما ممن يقول بذلك قالوا فان قيل فتقولون بوجوب معرفة الله ومعرفة رسله
في حق كل مكلف من اهل النظر والعامة وجفاة الاعراب والاكراد واهل العصبة
والرستاق ومن يقصر فهمه عن معرفة الدقيق وادلة التفصيل قيل نعم لانه ليس في جميع من
من ذكرت من يعزب فهمه ويقصر علمه عن معرفة الحدث والمحدث عند مشاهدة تغير العالم
وما يحدث ويتجدد في اجسامه من الزيادة والنقصان والنما وتغير الحالات وما يجد عليه
النطفة من التصور والانتقال من حال الى حال وان قصرت عبارته عن ان يقول هذه امور متجددة
طارية وانه لا بد للصنعة من صانع وللكتابة من كاتب وقد علم ان انتقال النطفة الى ان تصير
انسانا او بهيمة اعظم من الاعجوبة من تحول الفضة خاتما والخشبة سريرا او بابا والغزل ثوبا
منسوجا وان لم يعبر عن ذلك بعبارات المتكلمين والفاظ الناظرين وكما يفرق بين خبر الواحد الذي
لا يوجب العلم وبين خبر التواتر الموجب للعلم وكما يجد في نفسهما الفرق بين الظن والتقليد وبين
المشاهدة وعلم اليقين وان تعذر عليهما الفصل بين ذلك اجمع من طريق العبارة واذا كان كذلك
وجب ان يكون لجميعهم سبيل الى معرفة الحدوث والمحدث هذه عبارة القاضي ابي يعلى وغيره من
هولاء وكذلك قال ابو الحسن ابن الزاغوني وهو من القايلين بوجوب النظر والاستدلال وحكى ذلك
عن عامة العلما كما ذكره القاضي ابو يعلى وابن عقيل وابو الخطاب وغيرهم قال والذي فرضه
الله على الاعيان على ضربين احدهما ما لا يتم الايمان الا به وهو معرفة الله وتوحيده وانه صانع
الاشيا وان الكل عبيده واما ما لا ذلك فهذا يستوي في لزومه العالم والعامي ونعني بقولنا العالم
الذي تبحر وتدرب وعرف الحجة من الشبهة وتحرى في مواقف الاجتهاد للمعرفة وانتصب
دافعا بالحق شبهة اهل الاعتراض على وجه يترجح به الفقه ويساعده بالفهم اليقين والمعرفة
ونعني بالعامي من فصل عن ارباب الاختصاص في احراز العلم وكثرة التبحر وانما سمي عاميا من جهة
قلة العدد في خواص العلما بالاضافة الى من يعرى من خواص العلما في كل زمان احاد يسير عددهم

والناس غيرهم واكثر عددا فلهذا سمي من قلة علمه عاميا ومن جهلة العامة ولسنا نريد بالعامي
من لا معرفة له بشي من العلم بحال فاذا ثبت هذا فسائر العامة مومنون عارفون بالله في عقايدهم
وديانتهم غير مقلدين في شي فيما قدمنا ذكره قال وذهبت طايفة من المعتزلة والقدرية الى انه
لا يعرف الله الا العلما فاما العوام فلا نحكم بصحة ايمانهم ولا بمعرفتهم بالله قال
والدليل على ابطال قولهم هو انا نقول حقيقة الايمان العايد الى المعتقد هي طمانينة اليقين
وسكون القلب الى معرفة ما يعتقد باسناد ذلك الى دليل يصلح له وهذا لا يعدم في حق احد
من العامة وبيان ذلك انه لو قيل لاحد من العوام بما عرفت ربك لقال بانه انفرد
ببنا هذه السما ورفعها لا يشاركه في هذا موصوف بجسم ولا جوهر وهذا ماخوذ من قوله
تعالى والى السما كيف رفعت ومن ساير الايات التي فيها ذكر السما والاعتبار بها وهذه الايات
هي الاصل عند العلما وانما ينفردون عن العامة في هذا ببسط البيان الملخص والغامض الدقيق
في بيان حكم يدركها العامي فهما بجنانه ويقصر عن شرحها بلسانه فهما في ذلك كرجلين
اتفقا في العلم بمسلة واحدهما في الكشف ابسط باعا وافصح شرحا وهذا يرجع الى شي
وذلك انه قد ثبت ان الله كلف الكل معرفته وصح فيما كلف ان لا يرد تكليفه على
مقدار الوسع بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وحقيقة
المعرفة بالشي على ما هي الوقوف عليه بالعلم على ما هو به ولا يوصل الى ذلك في حق الله الا باسناد
المعتقد فيه الى دليله فلو كان الدليل الذي لا يدخل الوقوف عليه في طوق العامي لادى ذلك
الى تكليفه ما ليس في وسعه وهذا خلاف ما نص الله عليه ودليل اخر وهو انا اذا تاملنا
ادلة التوحيد وما يجب على العامي ترك التقليد فيه وجدناه سهلا في ماخذه قريبا في تناوله
تشتاق النفوس اليه بانسها وتستند ذلك الى شيين احدهما ان ذلك منوطا بالعقل ولاجل هذا
ادعى خصومنا ان المعرفة وجبت بالعقل والعوام عقلا ويظهر ذلك شرعا وعقلا اما
الشرع فلا يكلف الا عاقلا وهو يسلم اموالهم اليهم لرشدهم ولا يرشد الا عاقل واما طريق
العقل فيما يظهر من ذلك في تدبيرهم وتدقيق حيلهم وخفي مكرهم في تقاسيم احوال الدنيا
وقد سطر الناس في ذلك كتبا وصنفوا فيها من فنون المكر والحيل وتدقيق الاراي في انواع
التدبير ما فيه غنية لمن تامله والثاني ان ادلة ذلك جلية في اعلى مقامات الايضاح
والكشف حتى تجد النفوس بها مستانسة وذلك مثلما يستدل العامي على معرفة ان له

خالقنا

خالقا فنعلم عند تامل نفسه انه جسم مجموع مفعول ممنوع وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته
وصفاته من وجوه ايسرها ان الصانع من شرطه ان يتقدم على المصنوعات فاذا ثبت ذلك
في نفسه واستقر ذلك في امثاله من جنسه واستوى العالم كله عنده في انه يشاركه في
صفات نفسه اقتضى ذلك اثبات صانع اخرجها العدم في استحقاق الجمع بحقيقة الوحدة
ويحقق به بشرط السبق لا عن غاية وهذا وامثاله معروف عند العامة لا يخفى عليهم وان
عجزوا في بعضه عن الافصاح بشرطه والماخوذ على المكلف فهمه ومعرفته على وجه يزول
عنه الشك ويبعد فيه الريب ويستضو به العقل وتثق به النفس وهذا سهل لا ينقص العامة
عن معرفته فلهذا قضينا لهم بالايمان والمعرفة وهذا جلي واضح ولكونه حقا في نفسه صحيحا
في معناه سوى الله في احكامه بين العالم والعامي في احكام ذلك العامة وهي الخطاب
بالامر والنهي واقرارهم على حكم العقود من الانكحة والبيوع واداء الفرايض واجتناب المحارم
والغسل والتكفين والصلاة عليهم والدفن في مقابر المسلمين الى قبلتهم والتوارث بينهم وذلك
يوجب اتصافهم بالايمان والمعرفة قال واحتج المخالف بان حقيقة المعرفة هو العلم
بالشي او العالم بالمعلوم وانما يكون ذلك اذا وصل صاحبه الى اليقين فيه واذا لم يكن قادرا على
بصيرة دليل يكشفه ولا على دفع شبهة تخلها لم يكن على يقين فيما علمه لانه قد يعترض عليه فيما
عنده شك ما يوجب نقلته عما كان عليه او يعرض له من الشكوك ما يزيل الثقة بما عنده ومن
هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة وتجويز النقصان في هذا انه لم يتعلق بما مثله يصلح ان يكون كافيا
في مقصوده شافيا في مراده والا فحقيقة المعرفة لا يدخلها التجزية فيثبت منها بعض دون
بعض فبان بهذا ان كل من كان في عداد العامة غير عارف على الحقيقة ومن ليس بعارف على
الحقيقة لم يثبت له تسمية ما يستحقه اهل المعرفة من ذلك قال والجواب ان ما اسلفناه
في اول المسلة هو جواب عما ذكروه وهو انه اذا اضاف ما علمه الى دليل مثله لا يفسد
وقد استحكمت ثقة المعترف به في جملة جناته انه لا يعتريه فساد ومن يزيد عليه في مقام
العلم والاجتهاد فقد استحكمت ثقته به من وجهين احدهما علمه وتجربته والثاني اتفاق
اهل الملة على صحته ومثل هذا لا يعارضه شك يخرج المتمسك به عن الثقة فانه قد ثبت
عند العامة عموما لا يختلف فيه احد منهم ان كل جسم شي مجموع محدث كان بعد ان لم يكن وتوهم
نقضه كما يتحقق مبانيه وان كل واحد منهم ليس بناء على نفسه ولا فعله مثله ويتحقق ان من شرط

فاوم

ان يكون سابقا على المفعول فاذا استويا في الاحكام في هذا دل على ان الفاعل لها غيرهما وهو من لا يشاركهما فيما اوجب لهما العجز وهذا جلي واضح لا يمكن دفعه ولا يقابله شبهة تؤثر فيما استقر به عند العالم به وهذا كاف لا يقصر عنه غاية ولا يفتقر على الزيادة فيه عالم بتحسين العبارة فيه او حذف مواد الشبه عنه وهذا امر زايد على مقدار فهمه والثقة بصحته ولهذا كان من ابلغ الكفايات ن ولقايل ان يقول لكن جمهور العامة لا يعرف هذا الدليل بل ولا يعرف مسمى الجسم في اصطلاح المستدلين به ولا يعرف ان الهوى يسمى جسما بل اكثر الناظرين في العلم من اهل الفلسفة والكلام والفقه والحديث والتصوف لم يعرفوا صحة هذا الدليل بل قد قالوا انه فاسد والسلف والايمة جعلوا هذا من الكلام المبتدع الباطل ولم يدع احد من الانبيا واتباع الانبيا احدا الى الاستدلال على معرفة الله تعالى بهذا الطريق وانما ابتدعه في الاسلام من كان مبتدعا في الاسلام من الجهمية والمعتزلة ونحوهم ولكن الذي يعرفه العامة والخاصة ان كل واحد من الادميين محدث بعد ان لم يكن وانه ليس بفاعل بنفسه ولم يفعله مثله ولهذا استدل سبحانه بذلك في قوله تعالى ام خلقوا من غير شي ام هم الخالقون وكذلك يعلمون حدوث ما يشهدون حدوثه ويعلمون انواعا من الادلة غير هذا قال ابو الحسن ابن الزاغوني

واما قولهم انه قد يعترض عليه من الشبهة ما يوجب تعلقه ويرفع ثقته فليس كذلك من وجهين احدهما ان خيالات الشبه لا تتاتي فيما ذكرنا فما نقص من الشبهة فتقصيه يظهر سريعا والثاني انه اذا طرا على العامي شبهة فانه لا يزال يسال عنها ويبالغ في التفتيش والسعي عنها حتى يخبره العلما الربانيون في ذلك بما تقوى به ثقته قال واما قولهم المعرفة ناقصة في حقه فان ادعى انها ناقصة من حيث انه لا يصل الى مطلوب المسالة فهذا محال لا يدخله نقص وذلك لان الانسان اما عارف بالمسالة او غير عارف ولا واسطة بينهما فان ادعى بالنقص من طريق العدد في المسايل او في الدلايل فصحيح غير انه يفصل به بين علم الاعيان وعلم الكفاية وذلك غير قادح في ثبوت المسالة بدليلها الذي لا غنى عنه ولا زيادة عليه ن قلت هذا مبني على ان المعرفة بالله لا تتفاضل فان الشي لا يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه وهذا هو احد القولين للناس في هذه المسالة وهو قول طايفة من اهل الحديث والفقها من اصحاب احمد وغيرهم وهو قول كثير من اصحاب الاشعري او اكثرهم وهو قول جهم بن صفوان وكثير من المرجية لكن جمهور الناس على خلاف هذا وقد ذكر القاضي ابو يعلى عن احمد في

ذلك

ذلك روايتين وهذا يشبه تنازع الناس في العقل هل يتفاضل فمذهب الجمهور انه يتفاضل وهو قول اكثر اصحاب احمد كالتميمي والقاضي وابي الخطاب وغيرهم من العلما وقالت طايفة لا يتفاضل وهو قول اكثر اصحاب الاشعري وابن عقيل وغيرهم وهو يشبه ان بعض الواجبات يكون اوجب من بعض وابن عقيل وغيره ينكرون التفاضل في هذا وجمهور الفقها يجوزون التفاضل في هذا والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا ان الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال على الاعيان ويقولون الايمان لا يصح الا به لان المعرفة واجبة لا تتم الا به فقول جمهورهم ان المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب لا العبارة عنه ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة ولا القدرة على جواب المعارض ويقولون ان العلم بالدليل امر متيسر عند العامة وان العامة المومنين قد حصل لهم النظر والاستدلال الا انه المفضي الى العلم وان لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة وهذا موجود في عامة ما يقوم بالنفس من علم وحب وبغض ولذة والم وغير ذلك فيكون ذلك موجودا في النفس يعلم به الانسان ولكن وصف ذلك وبيانه والتعبير عنه شي اخر فليس كل من علم شيا امكنه ان يصفه وهذا يسمى مثل هذا مشكلا ومعلوم ان العلم ليس هو الكلام ولهذا يقال العلم علمان علم في القلب وعلم على اللسان فعلم القلب هو العلم النافع وعلم اللسان هو حجة الله على عباده وقد روي ذلك عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انكم في زمان كثير فقهاوه قليل خطباوه كثير معطوه قليل سايلوه وسياتي عليكم زمان كثير خطباوه قليل فقهاوه قليل معطوه كثير سايلوه فالفقيه الذي تفقه قلبه غير الخطيب الذي يخطب بلسانه وقد يحصل للقلب من الفقه والعلم امور عظيمة ولا يكون صاحبه مخاطبا بذلك لغيره وقد يكون يخاطب غيره بامور كثيرة من معارف القلوب واحوالها وهو عار عن ذلك فارغ منه وقد اخرجا في الصحيحين عن ابي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثل المومن الذي يقرا القران كمثل الاترجة طعمها طيب وريحها طيب ومثل المومن الذي لا يقرا القران كمثل التمرة طعمها طيب ولا ريح لها ومثل المنافق الذي يقرا القران كمثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر ومثل المنافق الذي لا يقرا القران كمثل الحنظلة طعمها مر ولا ريح لها فبين صلى الله عليه وسلم ان الانسان يقرا القران فيتكلم بكلام الله تعالى وهو منافق ليس في قلبه ايمان واخر يكون مومنا قلبه فيه من معرفة الله تعالى وتوحيده ومحبته وخشيته ما هو من اعظم الامور وهو لا يتكلم بالقران الذي هو كلام الله تعالى ولهذا قال جندب بن عبد الله وعبد الله بن عمر وغيرهما

الاترجة طعمها طيب وريحها طيب ومثل المومن الذي لا يقرا القران

تعلمنا الايمان ثم تعلمنا القران فازددنا ايمانا وانتم تتعلمون القران ثم تتعلمون الايمان وقد قال
تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في
السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الامانة نزلت في جذر قلوب الرجال فتعلموا من القران
وتعلموا من السنة فاخبر انه انزل الايمان في القلوب وقد تقدم قوله انزل من السما ما فسالت
اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغا حلية او متاع زبد
مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفا واما ما ينفع الناس فيمكث
في الارض كذلك يضرب الله الامثال وهذا مثل ضربه الله تعالى لما انزله في القلوب من الايمان
والقران وشبه القلوب بالاودية وشبه ما يخالط القلوب من الشهوات والشبهات
بالزبد الذي يذهب جفا تجفوه القلوب وترفضه وشبه ما يبقى في الارض من الما النافع بما
يبقى في القلوب من الايمان النافع وتقدم ايضا حديث ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث اصاب ارضا فكانت منها طايفة قبلت
الما فانبتت الكلا والعشب الكثير وكانت منها طايفة امسكت الما فشرب الناس وسقوا
وزرعوا وكانت منها طايفة انما هي قيعان لا تمسك ما ولا تنبت كلا فذلك مثل من فقه في
دين الله ونفعه الله بما بعثني الله به من الهدى والعلم ومثل من لم يرفع بذلك راسا ولم يقبل هدى الله
الذي ارسلت به فقسم صلى الله عليه وسلم الناس فيما بعث به من الهدى والعلم الذي
شبهه بالغيث الى ثلاثة اقسام فقسم قبلوه فانتفعوا في نفوسهم علما وعملا وقسم حفظوه
وادوه الى غيرهم وقسم لا لهذا ولا لهذا وقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
نظير قوله تعالى قل ان ضللت فانما اضل على نفسي وان اهتديت فبما يوحي الي ربي ففي
هاتين الايتين بين سبحانه ان الايمان والهدى حصل بالوحي النازل لا بمجرد العقل الذي كان حاصلا
قبل الوحي والناس متنازعون في المعرفة هل حصلت بالعقل او بالشرع وهل وجبت بهذا او بهذا
والنزاع في هاتين المسالتين موجود بين عامة الطوايف من اصحاب احمد وغيره من الايمة فان الناس
لهم في العقل هل يعلم به حسن الاشيا وقبحها والوجوب والتحريم قولان مشهوران احدهما انه
لا يعلم ذلك وهو قول الاشعري واصحابه وابن حامد والقاضي ابي يعلى والقاضي يعقوب

وابن عقيل

وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم من اصحاب احمد وكثير من اصحاب مالك والشافعي وغيرهما
والثاني انه يعلم به ذلك وهذا قول المعتزلة والكرامية وغيرهم وهو قول ابي الحسن التميمي
وابي الخطاب وغيرهما من اصحاب احمد وذكر ابو الخطاب انه قول جمهور العلما وهو قول كثير من ايمة
الحديث من اصحاب احمد وغيرهم كابي القسم سعد بن علي الزنجاني وابي نصر السجزي وقول كثير من اصحاب
مالك والشافعي وهو الذي ذكره اصحاب ابي حنيفة وذكروه عن ابي حنيفة نفسه وقد بسط
الكلام على هذه المسالة وما فيها من التفصيل في غير هذا الموضع وكذلك المعرفة هل تحصل بالعقل
او بالشرع فيما تنازع بين العلما من اصحاب احمد وغيرهم من العلما وحقيقة المسالة ان المعرفة
منها ما يحصل بالعقل ومنها ما لا يعرف الا بالشرع فالاقرار الفطري كالاقرار الذي اخبر الله تعالى به
عن الكفار قد يحصل بالعقل كقوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واما ما
في القلوب من الايمان المشار اليه في قوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشا من عبادنا فلا يحصل الا بالوحي كما في قوله وان اهتديت فبما يوحي الي ربي ومما
يتعلق بهذه المسالة الكلام فيما يحمده الله تعالى للمومنين من الايمان كقوله عز وجل واذ اوحيت الى
الحواريين ان امنوا بي وبرسولي وقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقوله
افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الى قوله تعالى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
وقوله تعالى وحبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وقوله تعالى اوليك كتب في قلوبهم
الايمان وايدهم بروح منه وقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط
مستقيم وامثال ذلك مما يبين انما يحصل في القلوب من الهدى والنور والايمان هو من الله تعالى
بفضله ورحمته وهذا يتعلق بمسالة القدر لما كانت المعتزلة قدرية ينكرون ان يكون الله تعالى
خالقا لافعال العباد ويقولون انما يحصل للعبد من الايمان لم يحصل من الله تعالى بل قد اعطى الكافر
من اسباب الايمان مثلما اعطى المومن وليس له نعمة على المومن اعظم من نعمته على الكافر
ولكن نفس القدرة التي امن بها هذا كفر بها هذا وكانوا هم ايمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال
بطريقة الاعراض والاجسام وما يتبع ذلك صاروا يقولون ان الايمان لا يمكن ان يحصل للعبد
بدون اكتسابه له لا يمكن عندهم ان يحصل عندهم بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد ولا بالهام
وهداية منه يخص بها من يشا من عباده ولهذا خالفهم المثبتون للقدر كالاشعري وغيره وقالوا

وقد لا يمكن ان يعلم الا بالاضطرار بما يعلم بالنظر فان هذا عندهم ليس امرا لازما لكنه بحسب
العادة والمعتزلة يقولون ان الايمان اذا موهبة من الله تعالى للعبد وتفضلا منه عليه لم يستحق
عليه العبد الثواب واهل السنة يقولون هو محسن الى العبد متفضل عليه بان ارسل اليه
الرسول صلى الله عليه وسلم وان جعل له السمع والبصر والفواد الذي يعقل به وان هداه للايمان
وان اثابه عليه فكل هذا احسان منه الى المومن وتفضل عليه وان كان هو قد كتب على نفسه الرحمة
وكان حقا عليه نصر المومنين وحق العباد عليه اذا وحدوه ان لا يعذبهم فذلك حق وجب
بنفسه بكلماته التامات وبما تستحقه نفسه المقدسة من حقايق الاسما والصفات لا ان شيا
من المخلوقات اوجب عليه شيا او حرم عليه شيا والكلام على هذا مبسوط ايضا في غير هذا
الموضع فلما صار من اخذ ما اخذه من الكلام المحدث عنهم كالاشعري ومن سلك سبيله من
اصحاب احمد ومالك والشافعي يسلكون مسلكهم في مسالة ايجاب النظر وان الايمان لا يحصل
الا به قال ابو جعفر السمناني احد ايمة الاشعرية هذه المسالة بقية بقيت على المذهب
من الاعتزال في ذلك لكون الاشعري كان معتزليا تلميذا لابي على الجبائي ثم رجع عن ذلك
الى مذهب ابن كلاب وامثاله من الصفاتية المثبتين للقدر والقايلين بان اهل الكباير لا يخلدون
ونحو ذلك من الاصول التي فارق بها المعتزلة للجماعة وان اصل الكلام المحدث المخالف للكتاب
والسنة المذموم عند السلف والايمة كان ايمة المعتزلة وامثالهم والمعتزلة فيه
جهمية ثم الاشعري كان منهم ولما فارقهم وكشف فضايحهم وبين تناقضهم وسلك
مسلك ابي محمد بن كلاب وامثاله ناقضهم غاية المناقضة في مسايل القدر والوعيد والاسما
والاحكام كما ناقضهم في ذلك الجهمية والضرارية والنجارية ونحوهم وكان الاشعري
اعظم مباينة لهم في ذلك من الضرارية حتى مال الى قول جهم في ذلك لكنه كان عنده من
الانتساب الى السنة والحديث وايمة السنة كالامام احمد وغيره ونصر ما ظهر من اقوال هولاء
ما ليس عند اوليك الطوايف ولهذا كان هو وامثاله يعدون من متكلمة اهل الحديث وكانوا
هم خير هذه الطوايف واقربها الى الكتاب والسنة ولكن خبرته بالسنة والحديث كانت مجملة
وخبرته بالكلام كانت مفصلة فلهذا بقي عليه بقايا من اصول المعتزلة ودخل معه في تلك
البقايا وغيرها طوايف من المنتسبين الى السنة والحديث من اتباع الايمة من اصحاب احمد ومالك
والشافعي وابي حنيفة وعامة هولا يقولون الاقوال المتناقضة ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه

ومن اسباب

ومن اسباب ذلك انهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف الموافق للكتاب والسنة
ولصريح المعقول ويسلكون في الرد على بعض الكفار او بعض اهل البدع مسلكا سلكته
المعتزلة ونحوهم وذلك المسلك لا يوافق اصول اهل السنة فيحتاجون الى التزام لوازم
ذلك المسلك المعتزلي او الى القول بموجب نصوص الكتاب والسنة والمعقول الموافق لذلك
فيحصل التعارض والتناقض وهكذا المعتزلة ردوا على كثير من الكفار ردا بطرق سلكوها
متى التزموا لوازمها عارضت حقا اخر معلوما بالشرع او العقل ومن تدبر هذه الابواب راى
عجايب وما ثم ما يثبت على السبر والتقسيم عن التناقض الا ما جا من عند الله قال تعالى افلا
يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكثير من هذه الطوايف
يتعصب على غيره ويرى القذاة في عين اخيه ولا يرى الجذع المعترض في عينه ويذكر من تناقض
اقوال غيره ومخالفتها للنصوص والمعقول ما يكون له من الاقوال في ذلك الباب ما هو من جنس
تلك الاقوال او اضعف منها او اقوى منها والله تعالى يامر بالعدل والاحسان ويذم الجهل
والظلم كما قال تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين
والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المومنين والمومنات وكان غفورا رحيما
وقال تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم القضاة
ثلثة قاضيان في النار وقاض في الجنة فرجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ورجل قضى للناس
على جهل فهو في النار ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار رواه اهل السنن ومعلوم ان
الحكم بين الناس في عقايدهم واقوالهم اعظم من الحكم بينهم في منافعهم واموالهم وقد قال
تعالى فلذلك فادع واستقم كما امرت ولا تتبع اهواهم وقل امنت بما انزل الله من كتاب
وامرت لاعدل بينكم الله ربنا وربكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير وقد
رايت من كلام الناس في هذا الباب وغيره الوانا لا يسعها هذا الموضع وكثير من نزاع الناس يكون
نزاعا لفظيا او نزاع تنوع لا نزاع تناقض فالاول مثل ان يكون معنى اللفظ الذي يقوله هذا هو
معنى اللفظ الذي يقوله هذا وان اختلف اللفظان فيتنازعان لكون معنى اللفظ في اصطلاح
احدهما غير معنى اللفظ في اصطلاح الاخر وهذا كثير والثاني ان يكون هذا القول نوعا من العلم
والدليل صحيحا ويقول الاخر نوعا صحيحا وكثير من نزاع الناس في هذا الموضع من هذا الباب
وكثير منه نزاع في المعنى والنزاع المعنوي اما ان يكون في ثبوت شي وانتفايه واما ان يكون في

وجوب شيء وسقوطه فالنزاع في صحة دليل الاعتراض ونحوه نزاع معنوي وكذلك النزاع
في وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الايمان او توقف صحة الايمان عليه ونحو ذلك
ولما كان الكلام في هذه الابواب المبتدعة ماخوذ في الاصل عن المعتزلة ونحوهم وقد تكلم
هولا في اول الواجبات هل هو النظر او القصد او الشك او المعرفة صار كثير من المنتسبين الى
السنة المخالفين للمعتزلة في جمل اصولهم يوافقونهم على ذلك ثم الواحد من هولا اذا انتسب
الى امام من ايمة العلم كمالك والشافعي واحمد وصنف في كتابه في هذا الباب يقول فيه قال
اصحابنا واختلف اصحابنا وانما يعني بذلك اصحابه الخايضين في هذا المقام وليسوا من هذا الوجه
اصحاب ذلك الامام وهذا موجود كثير في اتباع جميع الايمة فتجد الواحد من اصحاب ابي
حنيفة ومالك والشافعي واحمد يقول اختلف اصحابنا في اول واجب ونحو ذلك فلا يجعل
كلامه الا على هذا الوجه كما يقول ابو الفرج المقدسي الحنبلي في تبصرته فانه قال
فصل فيما اوجب الله على العبد المكلف وفي ذلك وجهان لاصحابنا احدهما ان اول ما اوجب
الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله تعالى قال وقال قوم اول ما اوجب الله
على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك ثم قال دليلنا ان معرفة الله يجب ان تتقدم على
عبادته لانه لا يجوز للمكلف ان يعبد ما لا يعرف واذا ثبت هذا وجب تقدم المعرفة على
العبادة قال ولذلك دعانا الباري بقوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم وقال
تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض قال ولم يندبنا الى النظر والتفكر الا
لكي نستدل على معرفته قال دليل ثان ان النبي صلى الله عليه وسلم اول ما ارسل به الى الامة
التوحيد ومعرفة الله تعالى في الوحدانية ونفي الالوهية عما سواه ولهذا قال النبي صلى الله
عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله واني رسول الله فاذا قالوها
عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها ثم فرض عليهم بعد ذلك الفرايض فدل على ما قلناه
قلت فهذا الكلام وامثاله يقوله كثير من اصحاب الايمة الاربعة ومعلوم ان الايمة الاربعة
وامثالهم ما قالوا لا بهذا القول ولا بهذا القول وانما قال ذلك من اتباعهم من سلك
السبل المتقدمة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يدع احدا من الخلق الى النظر ابتدا ولا الى مجرد
اثبات الصانع بل اول ما دعاهم اليه الشهادتان وبذلك امر اصحابه كما قال في الحديث
المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه الى اليمن انك تاتي قوما من اهل

الكتاب

الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم
اطاعوا لك بذلك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فان هم اطاعوا
لك بذلك فاعلمهم ان الله فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيايهم فترد في فقرايهم وكذلك
ساير الاحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لهذا كما في الصحيحين من حديث ابي
هريرة وابن عمر امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله واني رسول الله فاذا
فعلوا ذلك عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وهذا مما اتفق عليه
ايمة الدين وعلما المسلمين فانهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم
ان كل كافر فانه يدعى الى الشهادتين سوا كان معطلا او مشركا او كتابيا وبذلك يصير
الكافر مسلما ولا يصير مسلما بدون ذلك كما قال ابو بكر بن المنذر اجمع كل من احفظ عنه
من اهل العلم على ان الكافر اذا قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
وان كل ما جا به محمد حق وتبرى من كل دين خالف دين الاسلام وهو بالغ صحيح يعقل انه مسلم
فان رجع بعد ذلك فاظهر الكفر كان مرتدا يجب عليه ما يجب على المرتد ولكن تنازعوا فيما
اذا قال اشهد ان محمدا رسول الله هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد ولا يتضمن
او يفرق بين من يكون مقرا بالتوحيد ومن لا يكون مقرا على ثلثة اقوال معروفة في مذهب
احمد وغيره من الفقها ولهذا قال غير واحد ممن تكلم في اول الواجبات كالشيخ عبد القادر
وغيره ان الواجب على الداخل في ديننا هو الشهادتان واتفق المسلمون على ان الصبي اذا بلغ مسلما
لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين والقران العزيز ليس فيه ان النظر اول الواجبات
ولا فيه ايجاب النظر على كل واحد وانما فيه الامر بالنظر لبعض الناس وهذا موافق لقول
من يقول انه واجب على من لم يحصل له الايمان الا به بل هو واجب على كل من لا يودي واجبا
الا به وهذا اصح الاقوال فقوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض
وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وان كثيرا من الناس بلقا ربهم لكافرون وهذا بعد قوله تعالى
ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون ثم قال
تعالى اولم يتفكروا في انفسهم فالضمير عايد الى الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الاخرة
هم غافلون وقوله تعالى اولم يتفكروا في والارض وما خلق الله من شي وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم فباي حديث بعده يومنون وهذا مذكور بعد قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا

ما نصه حجة من حجة انه هو الاول ... اولم ينظروا في ملكوت السموات

تكليف من حصل له فعل الصلاة ونيتها بان يعدم ذلك ثم يحصله مثل

سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ثم قال اولم يتفكروا ما بصاحبهم
فالضمير عائد الى المكذبين فانه قال تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ثم قال تعالى اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض في اقتراب اجلهم وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون فقول هؤلاء كابي المعالي وغيره اول ما يجب على العاقل
البالغ باستكمال سن البلوغ او الحلم شرعا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدث العالم هو في
الاصل من كلام المعتزلة وهو كلام مخالف لما اجمع عليه ائمة الدين ولما تواتر عن سيد المرسلين
بل لما علم بالاضطرار من دينه واذا قدر ان اول الواجبات هو النظر او المعرفة او الشهادتان وما
قبل هذا لا يجب على البالغ ان يفعله عقب البلوغ الا اذا لم يكن فعله قبل البلوغ فاما من
فعل ذلك قبل البلوغ فانه لا يجب عليه فعله مرة ثانية لا سيما اذا كان النظر مستلزما
للشك المنافي لما حصل له من المعرفة والايمان فيكون التقدير اكفر ثم امن واجهل ثم اعرف وهذا
كما انه محرم في الشرع فهو ممتنع في العقل فان تكليف العالم بالجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه
فان الجاهل يمكن ان يصير عالما فاذا امر بتحصيل العلم كان ممكنا اما العالم فلا يقدر ان يصير
جاهلا كما ان من راى الشيء وسمعه لا يمكن ان يقال لا تعرفه فمن كان الله تعالى قد انعم عليه
وشرح صدره للاسلام قبل بلوغه فحصل له الايمان المتضمن للمعرفة لم يمكن ان يؤمر بما يناقض
المعرفة من نظر ينافي المعرفة ونحو ذلك بل الامر لمن حصل له علم ومعرفة ان يعدم ذلك ثم يحصله
مثل تكليف الميت وهذا مع انه من باب الجهل والسفه والضلال فهو من باب تكليف العباد
ما يعجزون عنه ولهذا يقال الوسوسة لا تكون الا من خلل في العقل او جهل بالشرع وقد اتفق
الفقهاء على ان الصبي اذا تطهر قبل البلوغ لم يجب عليه اعادة الوضوء اذا بلغ وكذلك لو كان
عليه ديون فقضاها او قضاها وليه لم يجب عليه اعادة القضاء بعد البلوغ بل لو صلى الفرض في
اول الوقت ثم احتلم ففي اعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء ومذهب الشافعي لا يجب
الاعادة وهو قول في مذهب احمد ومن الناس من يضعف هذا القول ولعله اقوى من غيره فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر احدا من الصبيان باعادة الصلاة مع العلم بان كثيرا منهم يحتلم
بالليل وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها والمقصود هنا ان السلف والائمة متفقون على ان
اول ما يؤمر به العباد الشهادتان ومتفقون على ان من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد
ذلك عقب البلوغ والشهادة تتضمن الاقرار بالصانع وبرسوله لكن مجرد المعرفة بالصانع لا

يجب

لا يصير به الرجل مؤمنا بل ولا يصير مؤمنا بان يعلم انه رب كل شيء حتى يشهد ان لا اله الا هو
ولا يصير مؤمنا بذلك حتى يشهد ان محمدا رسول الله ثم كون ما يجب من المعرفة لا يحصل الا
بالنظر او يمكن حصوله بلا نظر وهل اصل المعرفة فطرية ضرورية او نظرية او يحصل بهذا تارة
وبهذا تارة والنظر المحصل لها هل يتعين في طريق معين او لا يتعين هذه مسائل اخر ومما يتعلق
بهذا ان الناس تنازعوا في المعرفة الواجبة هل تحصل بالعقل او بالشرع وكثير من النزاع في ذلك لفظي
وبعضه معنوي فمن ادعى ان المعرفة لا تحصل الا بطريقة الاعراض والتركيب ونحو ذلك من
الطرق المبتدعة التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم كان النزاع معه معنويا ونحن نعلم
بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم وسلف الامة بطلان قول هؤلاء فان الرسول
صلى الله عليه وسلم لم يامر احدا بهذه الطرق ولا علق ايمانه ومعرفته بالله تعالى بهذه الطرق
بل القران العزيز وصف بالعلم والايمان من لم يسلك هذه الطرق ولما اشتغل ببعض هذه الطرق
من ابتدعها انكر ذلك سلف الامة وائمتها وسموا هؤلاء اهل البدعة والضلالة ثم القول بان اول
الواجبات هو المعرفة والنظر لا ينبني على قول من لا يقول الواجب الا بالشرع كما هو قول
الاشعرية وكثير من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم فانه على هذا التقدير لا وجوب
الا بعد البلوغ على المشهور من قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين او سبع لا وجوب
على من لم يبلغ ذلك واذا بلغ هذا السن فانما خاطبه الشرع بالشهادتين ان كان لم يتكلم
بهما وان كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة وهذا هو المعنى الذي قصده من قال اول الواجبات
الطهارة والصلاة فان هذا اول ما يؤمر به المسلمون اذا بلغوا او اذا ميزوا كما قال
صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم
في المضاجع ولهذا قال الائمة كالشافعي واحمد وغيرهما يجب على كافل الصبي ان يامره
بالطهارة والصلاة لسبع سنين لم يوجب احد منهم على وليه ان يخاطبه حينئذ بتجديد
شهادتين ولا بالنظر والاستدلال ونحو ذلك ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ وان كان الاقرار
بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين ووجوب ذلك يسبق وجوب الصلاة لكن هو قد ادى
هذا الواجب قبل ذلك اما بلفظه واما بمعناه فان نفس الاسلام والدخول فيه التزام لذلك
وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها فيمن صلى ولم يتكلم بالشهادتين او اتى بغير ذلك من خصائص

الاسلام ولم يتكلم بهما والصحيح انه يصير مسلما بكل ما هو من خصايص الاسلام فان قال
قايل هو لا نعني بكونه اول الواجبات انه اول ما يوديه العبد من الواجبات قيل فقد
يودي قبل ذلك واجبات من قضا الديون واداء الامانة وصلة الارحام والعدل وغير ذلك
فان قيل هذا اول واجب يتعلق به الثواب في الاخرة بخلاف ما يوديه بدونه فانه لا ثواب
فيه في الاخرة قيل مع قولنا بانه لا وجوب ولا ثواب في الاخرة الا بالشرع فلا يثاب لا
على هذا ولا على هذا قبل مجي الشرع ولا يجب لا هذا ولا هذا الا بالشرع واذا طالب الشارع
الناس فانما يامر العبد ابتداء بما لم يوده من الواجبات دون ما اداه فلم يخاطب المشركين ابتدا الا بالمعرفة
واذا كانوا معترفين بالصانع وانما امرهم بالشهادتين ولو لم يكونوا معترفين بالصانع فانه لم يامرهم
باقرار مجرد عن الشهادتين بل امرهم بالشهادتين ابتدا والشهادتان تتضمن المعرفة فلو اقروا
بالصانع وعرفوه من غير اقرار بالشهادتين لم يقبل ذلك منهم ولم يخرجوا بذلك من الكفر ولم
يرتب خطابهم بذلك شيا بعد شي بل خاطبهم بالجميع ابتدا وهنا تكلم الناس في وجوب
امهال الكافر اذا طلب الامهال للنظر فاوجبه من اوجبه من المتكلمين ومن تبعهم على هذه
الطريقة كالقاضي ابي بكر وكالقاضي ابي يعلى في المعتمد وغيرهما واما الفقها ايمة الدين فلا
يوجبون ذلك مطلقا اما في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا او يقروا بالجزية ان كانوا من
اهلها فاذا اسر الرجل منهم وبين الاثنين قتله فاذا طلب مثل هذا الامهال ورجي اسلامه
امهل واما المرتد فلا يوخر عند الجماهير اكثر من ثلث واما من له عهد فذاك لا يكره على الاسلام
فهو في مهلة النظر دايما ولو طلب اهل دار ممتنعين من الامام ان يمهلهم مدة ورجي بذلك
اسلامهم ولم يخف مفسدة راجحة امهلهم والحربي اذا طلب الامان حتى يسمع القران
وينظر في دلايل الاسلام امنه كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله ثم ابلغه مامنه هـ واما من قال بالوجوب العقلي كما هو قول المعتزلة والكرامية ومن
وافقهم من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم فهولاء الذين قالوا ابتداء
اول ما يجب المعرفة او النظر المودي اليها لكن اختلف كلامهم من اراد ان يبنيه على اصوله من
الاشعرية ونحوهم فتناقض كلامه ومن قال بالوجوب العقلي فهذا اذا قال اول الواجبات
المعرفة كان ذلك اقرب ثم له ان يقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما اوجب الشهادتين
ابتدا فقدم الى الواجب العقلي ما يجب بالشرع وجعل احدهما شرطا في الا يقبل احدهما

دون

دون الاخر ومن ادى هذا الواجب او بعضه لم يخاطب ابدا الا بفعل ما لم يوده وعلى هذا
فيكون خطاب الشارع للناس بحسب احوالهم وان الواجبات الشرعية تختلف باختلاف
احوال الناس فقد يجب على هذا ما لا يجب على هذا ابتدا فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين دين
وذلك اول الواجبات الشرعية التي يومر بها واما المسلم فيخاطب بالطهارة اذا لم يكن
متطهرا او بالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها ان وفي الجملة فينبغي
ان يعلم ان ترتيب الواجبات في الشرع واحد بعد واحد ليس هو امر يستوي فيه جميع الناس
بل هم متنوعون في ذلك فكما انه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا فكذلك قد يومر هذا
ابتدا بما لا يومر به هذا فكما ان الزكاة يومر بها بعض الناس دون بعض وكلهم يومر بالصلاة
فهم مختلفون فيما يومرون به ابتدا من واجبات الصلاة فمن كان يحسن الوضوء وقراة الفاتحة ونحو
ذلك من واجباتها امر بفعل ذلك ومن لم يحسن ذلك امر بتعلمه ابتدا ولا يكون اول ما يومر به
هذا من امور الصلاة هو اول ما يومر به هذا وهكذا الواجبات العقلية اذا قيل بالوجوب
العقلي يتنوع الناس في ترتيبها فهذا يومر بقضا ما عليه من الديون وهذا يومر برد ما عنده من الودايع
وهذا يومر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته وامثال ذلك وكما انهم متنوعون في ترتيب
الوجوب فهم متنوعون في ترتيب الحصول علما وعملا وقد سلك طايفة من اهل الكلام من المعتزلة
ومن وافقهم ترتيبا معينا في العلم الواجب على كل مكلف وزعموا انه لا يمكن حصول المعرفة لاحد الا
على ذلك الترتيب الخاص كما ذكرناه من كلام ابي الحسين البصري وامثاله حيث قالوا ليس يمكن احد
يعلم صحة ما جات به الرسل الا بعد المعرفة بصدقهم ولا تحصل المعرفة بصدقهم الا بالمعجزات
التي تميزهم عن غيرهم وليس تدل المعجزات على صدقهم الا اذا صدرت ممن لا يفعل القبيح لكي يومن
ان يصدق الكذابين وليس يعلم انه لا يفعل القبيح الا اذا علم انه غني عنه عالم باستغنايه عنه ولا
يعرف غناه الا بعد ان يعلم بانه غير جسم ولا يعرف انه غير جسم الا اذا عرف انه قديم ولا يعلم
انه قديم ولا يعلم انه عالم بكل قبيح الا اذا علم انه عالم بكل شي ولا يعلم ذلك الا اذا علم انه عالم
لذاته ولا يعلم انه يثيب ويعاقب الا اذا علم انه قادر حي ولا يعرف موصوفا بهذه الصفات
الا اذا عرف ذاته وانما تعرف ذاته اذا استدل عليها بافعاله لانها غير مشاهدة ولا معروفة
باضطرار ولا طريق اليها الا افعاله قال فيجب ان ننظر في هذه الاشيا ليعلم صحة ما جات به
الرسل ثم انه تكلم في حدوث الاجسام وبنى الامر على ذلك على ان ما لم يسبق الحوادث فهو محدث وبنى ذلك

على انه اذا كان كل من الحوادث له اول استحال ان لا يكون لها اول الا انها ليست سوى آحادها كما
يستحيل ان يكون كل واحد من الزنج اسود ولا يكونوا كلهم سودًا فقد جعل الدين كله مبنيا
على هذا الترتيب المبني على هذه المقدمة التي ينازعه فيها جمهور العقلاء من اهل الملل وغيرهم وهذه
في اصول الدين عندهم وهذا مما يخالفهم فيه جماهير المسلمين بل جمهور العقلاء العالمين بل يعلم
بالاضطرار من دين الاسلام ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوجب هذه الطريق ولا دعا اليها ولا
كان ايمان السابقين الاولين موقوفا عليها وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوع فقوله لا تحصل المعرفة بصدقهم
الا بالمعجزات ينازعه فيه طوائف كثيرون بل اكثر الناس وقوله لا تدل المعجزات على صدقهم الا اذا عرف
من لا يفعل القبيح ينازعه فيه طوائف كثيرون وكذلك ما ذكره من قوله ولا يعلم ذلك الا اذا علم انه
عالم لذاته ومراده نفي الصفات والقول بان القران مخلوق وانه لا يرى في الاخرة ونحو ذلك مما ينازعه
فيه طوائف كثيرون وقوله انما تعرف ذاته اذا استدل عليها بافعاله لانها غير مشاهدة ولا
معروفة باضطرار ينازعه فيه طوائف اخرون فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورسله ولغيرهم
من طوائف المتكلمين ترتيب اخر وفيه من الممانعات والمعارضات من جنس ما في ترتيب هولاء ونظير هذه
التراتيب التي احدثها اهل الكلام وادعوا انه لا يحصل العلم الا بها تراتيب ذكرها طوائف من
الصوفية المصنفين في احوال القلوب واعمالها لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها فهذا يذكر عددًا
من المنازل والمقامات وترتيبها وهذا يذكر عددًا اخر وترتيبا ويقول هذا ان العبد لا ينتقل الى مقام
كذا حتى يحصل له كذا وانه ينتقل الى كذا بعد كذا ويقول هذا عدد المنازل ماية ويقول الاخر
عددها اكثر او اقل ثم هذا يقسم المنازل اقساما يجعلها الاخر قسما ويذكر هذا اسما واحوالا
لا يذكرها الاخر وغاية الواحد من هولاء ان يكون ما ذكره وصف حاله وحال امثاله وسلوكهم
وترتيب منازلهم فاذا كان ما قالوه حقا فغايته ان يكون وصف سلوك طايفة معينة اما ان
يكون جميع اوليا الله تعالى لا يسلكون الا هذا الوجه المرتب وهذه الانتقالات فهذا باطل وكذلك
وكذلك ايضا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة واهل المنطق في ترتيب العلم واسباب
حصوله وما يذكرونه من الحدود والاقيسة والانتقالات الذهنية فغاية كلامهم اذا كان
صحيحا ان يكون ذلك وصفا لما سلكه طايفة معينة اما كون جميع بني ادم لا يحصل لهم العلم
بمطالبهم الا بهذه الطريق المعينة فهذا كلام باطل فحصر هولاء لمطلق العلم في ترتيب معين
وحصر هولاء للوصول الى الله تعالى في ترتيب معين كل هذا مع كونه مشتملا في نفسه على حق وباطل

فالحق

فالحق منه لا يوجب الحصر ولكن هو وصف قوم معينين وطرق العلم والاحوال واسباب ذلك
وترتيبه اوسع من ان يحصر في بعض هذه الطرق ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه
يامرون بالغايات المطلوبة من الايمان بالله وتقواه ويذكرون من طرق ذلك واسبابه
ما هو اقوى وانفع واما اهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يامرون بالبدايات والاوايل
ويذكرون من ذلك ما هو اضعف واضر فمتبع الانبيا عليهم الصلاة والسلام لا يضل ولا يشقى
ومتبع هولاء ضال شقي اذا كان متبعا لهولاء فيما من الباطل الذي هو كذب وافك وان
لم يعلم صاحبه انه كذب وافك بل يظنه صدقا مما لا يحصيه الا الله والناس يتنوعون في الوجوب
وفي ترتيب الواجبات ويتنوعون في الحصول وفي ترتيب الحاصلات لم يمكن ان يجعل ما يحصل
بعضهم شاملا لجميعهم وكثير من الغلط في هذا الباب انما دخل من هذا الوجه يصف احدهم طريق
طايفة ثم يجعله عاما كليا ومن لم يسلكه كان ضالا عنده ثم ذلك الطريق اما ان يكون خطا
واما ان يكون صوابا ولكن ثم طرق اخرى غير ذلك الطريق فيجي غير من سلك ذلك الطريق
يبطله بالكلية ويرد ما فيه من الصواب وقد تكلمنا على مسلة تحسين العقل وتقبيحه في غير هذا
الموضع وفصلنا القول فيها وبينا منشا الغلط فان الطايفتين اتفقوا على ان الحسن والقبح
باعتبار الملايمة والمنافرة قد يعلم بالعقل والملايمة تتضمن حصول المحبوب المطلوب المفروح
والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتاذى به وهذا الذي اتفقوا عليه حق لكن توهموا
بعد هذا ان الحسن والقبح الشرعي خارج عن ذلك وليس الامر كذلك بل هو في الحقيقة يعود
الى ذلك لكن الشارع عرف بالموجود واثبت المفقود فتحسينه اما كشف وبيان واما
اثبات للامور في الافعال والاعيان وكذلك توهم من توهم من الطايفتين ان اثبات ذلك
في حق الله تعالى ممتنع لكون هولا المتوهمين لم يفرقوا بين الارادة والمحبة والرضا بل جعلوا كل
مراد محبوبا مرضيا ثم قال هولاء الكفر والمعاصي ليس محبوبا له باتفاق المسلمين فلا يكون
مرادا فيكون وقوع ذلك بدون ارادته فيكون في ملكه ما لا يريد فيكون ما لا يشا ويشا ما
ما لا يكون وقال هولاء هو مريد لكل حادث فانه ما شا كان وما لم يشا لم يكن والكفر
والكفر والفسوق والعصيان حادث بمشيته فهو مريد له فهولا سووا بين المامور والمحظور
في ان الجميع محبوب مرضي فلزمهم تعطيل الامر والنهي والوعد والوعيد وان لم يلتزموه
واولئك قالوا يكون ما لا يشا ويشا ما لا يكون فلزمهم ان يكون عاجزا مغلوبا وان كانوا

وإذا كان

لا يليق من عجز هؤلاء يجعلوا الله الملك وا ولئك لم يجعلوا له الحمد والله تعالى له الملك وله الحمد
هؤلاء ارادوا اثبات الهيته وانه معبود محمود حكيم عادل فقصروا في ذلك ونقصوه موجب
ربوبيته وقدرته ومشيته وهؤلاء اثبتوا موجب ربوبيته وقدرته ومشيته لكنهم
نقصوا موجب الهيته وحكمته ورحمته وحمده وهذه الامور مبسوطة في غير هذا الموضع والمقصود
هنا التنبيه على منشا النزاع في الوجوب كما نبهنا على النزاع في ترتيب الوجود فاما الحصول فكثير
من الناس من يقول المعرفة لا تحصل الا بالعقل وقد يسرف هؤلاء حتى لا يثبتوا شيا من صفات
الله تعالى لا نفيا ولا اثباتا الا بالعقل وصرح هؤلا بانه لا يستدل بنصوص الرسل على شي من صفات
الرب تعالى لا نفيا ولا اثباتا كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن اتبعهم من متاخري الاشعرية
ويجعلون اصول الدين هي العقليات المحضة التي لا تعلم بالسمع وقد يعينون من الطرق العقلية ما
هو باطل عقلا وشرعا كطريقة الاعراض وطريقة التركيب ويقابلهم اخرون فيقولون المعرفة لا تحصل
الا بالسمع ولا تحصل بالعقل وربما قالوا انه لا يمكن حصولها بالعقل ثم تجد هولا وهولا في اتباع الايمة
مالك والشافعي واحمد وغيرهم وكثير من النزاع في ذلك قد يكون لفظيا وقد رايت من ذلك عجايب
كطايفة من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد سلكوا الطريقة الاولى ونسبوا من خالفهم في ذلك
الى الجهل والغباوة حتى ان بعض متاخري اصحاب احمد وهو ابو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي صنف
مصنفا سماه محجة السارى في معرفة البارى سلك فيه مسلك ابن عقيل وامثاله من المتكلمين المنتسبين
الى السنة بشوب من كلام المعتزلة مع مخالفتهم لهم في شعاير مذهبهم فذكر انه سيل عن المعرفة باي
طريق تحصل ومن اي طريق تجب وان بين اختلاف الناس في ذلك وذكر ان الناس تنازعوا في اول واجب
على الانسان بعد سن البلوغ والعقل هل هو النظر او المعرفة وانهم اتفقوا على وجوب المعرفة واختلفوا
في طريقه قال فمذهب اهل الحق والسنة والجماعة ان طريق الوجوب هو الشرع وقالت المعتزلة طريق
الوجوب هو العقل ثم قال وهنا مزلة اقدام لبعض اصحابنا الحنابلة لانهم اذا سيلوا مطلقا عن
معرفة الله وقيل لهم بم يعرف الله قالوا بالسمع من غير فصل بين الوجوب والحصول وقد نبهتهم على هذا
غير مرة فما هبوا من رقدتهم ولا انتبهوا من سنتهم ثم ذكر قول الامامية والباطنية وان المعرفة
تحصل عندهم بقول الرسول او الامام المعصوم دون نظر العقل وتكلم في مسلة نفي الوجوب العقلي
بما ليس هذا موضعه وتكلم في طرق المعلومات بالكلام المعروف لاهل هذه الطريقة وان منها ما لا يعلم
الا بالعقل ومنها ما لا يعلم الا بالسمع ومنها ما يعلم بهما فالذي لا يعلم الا بالعقل علمنا بانه لا بد من

موجود

موجود قديم لان الكل لو كان حادثا لكان حادثا بلا اسباب وهذه المعرفة تتقدم على ورود الرسول
فلا حاجة فيها الى الرسول بل منا له علمنا بدلالة معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقه والذي
يعلم بمجرد التعليم من النبي المعصوم علمنا بمقادير العبادات الواجبة وما يتعلق بالاخرة من الجنة
والنار وعذاب القبر والحساب والميزان وغير ذلك قال فالرسول صلى الله عليه وسلم انما بعث
ليفصل الشرع ويشرح امر الاخرة فاما معرفة افتقار هذا العالم الى صانع قادر على ارسال الرسل
هو متقدم على قول الرسول فكيف يكون مستفادا من قول الرسول ومعرفة المرسل اذا تتقدم على
معرفة الرسول ومعرفة صدقه فكيف يعرف بقول الرسول قال واما مثال ما يدرك بالعقل
والسمع جميعا فهو كرويته الله تعالى وكونه خالقا لاعمال العباد فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل
قال واما بحثنا في حصول المعرفة بمجرد العقل فقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت وقال تعالى وفي انفسكم افلا
تبصرون وقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فهذا كله دعوة الى الدلايل العقلية
وهو التامل في الايات الدالة على حدث العالم وقدم الصانع من شرط على ما نبينه من بعد قال
ولانه بالعقل يستدل بالشاهد على الغايب وبالبنا على البانى وبالكتابة على الكاتب من غير سماع
خطاب قالوا ثار صنع البارى عز قدرته في الموجودات اكثر واظهر من كل دليل فكل
من وقف على اثار صنعته بنور عقله يقع له العلم بوجود الصانع اذ لا يتصور مصنوع بلا صانع ولا
مخلوق بلا خالق قال والدليل على ان النظر اول الواجبات هو ان ساير الواجبات من الصلاة والصيام
انما يوجد بعد المعرفة لانه انما يصح ان يتقرب الى الله من يعرفه فصارت المعرفة متقدمة على ساير
الواجبات والنظر يتقدم على المعرفة لانه طريق اليها وطريق الشي متقدم عليه فصح ان النظر متقدم
على كل شي واجب وهنا التقدم في النظر انما هو في وجوده لا في وجوبه والا فالواجب الاول هو المعرفة
بغير الواجب فهذا قال والحاجة التي دعت الى النظر هو انه لا طريق الى المعرفة الا به والدليل
على ذلك ان المعرفة اما ان تكون واقعة مبتداة كمعرفة ان العشرة اكثر من الخمسة وكمعرفة ما
غاب عنا اذا اخبرنا به خلق عظيم شاهدوه نحو معرفتنا بمكة من جهة الخبر واما ان تكون
واقعة بالاستدلال كاستدلالنا بالبنا على البانى قال ومعلوم ان معرفة الله تعالى لا تجري مجرى
معرفتنا بان العشرة اكثر من الخمسة لانها لو جرت هذا المجرى لاستغنينا عن الاستدلال عليه كما
نستغني عن الاستدلال على ان العشرة اكثر من الخمسة ومعلوم ان نفوس العقلا تتشوف الى الاستدلال

على الله تعالى ولا يجوز ان تكون معرفتنا بالله تعالى لادراك الحواس لانه لا يجوز ان يدرك بشي منها في الدنيا
ولا يجوز ان تكون معرفتنا واقعة من جهة الخبر لان الخبر انما يفضي الى المعرفة اذا اخبر به خلق كثير
عن مشاهدة وليس احد يخبر بالله عن مشاهدة ولا يجوز ان تكون معرفته على طريق الالهام كما زعمت
طايفة من الصوفية وبعض الشيعة لان الالهام لا وحيا بل يقع في القلب فقد يكون من الله وقد يكون
وسوسة من الشيطان وليس في احدهما دليل يدل عليه ولان من يدعي الالهام يمكن خصمه ان يدعي
خلافه فاذا قال القايل الهمت بكذا فيقول خصمه وانا الهمت بكذا وكان العمل به عملا بلا دليل
الا ان ترى صاحب الشرع امرنا بالاجتهاد عند فقد النصوص وهو عمل بدلالة النصوص كما روي في
حديث معاذ قال ولا يلزم على هذا التحري في الاواني وغيرها في الشرع فانه عمل بشهادة القلب
لانه هنا ليس في الشرع دليل سواه وذلك ليس من قبيل ما ذكرناه لان الالهام لا يصلح حجة لالزام الحكم
على الغير وكذلك التحري لا يصلح للالزام على غيره وانما اعتبر لجواز العمل في حق نفسه عند عدم ساير
الادلة اما المشروعات فلا يصلح ان تنفك عن نوع دليل اما الكتاب او السنة او اجماع او قياس
فلا ضرورة في العمل بغير حجة ودليل فاذا بطلت هذه الاقسام كلها ثبت انه لا طريق الى معرفة الله
تعالى الا بالنظر قال فان قيل ماذا تعلمون ان في العقول دليلا وحجة قيل بان نبين في كل مسألة
بينا عقليا يفضي النظر فيه الى العلم فان قيل لم قلتم ان معرفة الله لا تنال الا بالنظر في حجة العقل
قيل الدلالة على ذلك ان الكتاب انما يصح ان يستدل به اذا علم انه كلام الله الحكيم فيجب تقدم العلم
بالله وحكمته وان هذا كلامه وانما لم يصح الاستدلال عليه بالسنة لانه انما يصح الاستدلال بها اذا
ثبت انها كلام رسول الله الحكيم فيجب تقدم العلم بالله الحكيم وان هذا الرسول رسوله صلى الله عليه وسلم
وانما يصح الاستدلال بالاجماع على الله لانه انما يصح الاستدلال بالاجماع بعد ان نعلم ان الله ورسوله
قد شهدا بانه حجة فيجب العلم بالله فصح ان العلم بالله لا يستفاد بغير حجة العقل قال فان قيل فما الدليل
الذي يودي النظر فيه الى معرفة الله تعالى قيل نفسك وساير ما تشاهده من الاجسام فوجه دلالة
الانسان من نفسه على الله تعالى انه قد كان نطفة ثم تقلبت به الاحوال الى ان انتهى الى حال الكمال
فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغير ولم يكن التغير في وقت اولى من وقت ولا يخلو ذلك التغير اما ان
يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الايجاب من غير اختيار بالطبع او القالب او يكون قد اقتضى تغيرها
على سبيل الاختيار وهو الفاعل ولا يخلو ذلك الفاعل اما ان يكون هو الانسان او غيره فان كان
غيره فلا يخلو اما ان يكون من جنسه او من غير جنسه فان كان من جنسه فاما ان يكون ابويه او

غيرهما

غيرهما فان كان غير جنسه فهو قولنا وسنبطل ساير الاقسام ونثبت هذا الاخير اما انه لا
يجوز ان يكون الانسان هو تشكل لاجل ان الرحم على شكل القالب فلان الكلام فيمن شكل ذلك
القالب كالكلام فيمن شكل الانسان ولان القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يلقى فيه فما الذي اقتضى
تشكيل باطن الانسان ووضع اجزا الباطن مواضعها ولا يجوز ان يكون المقتضي لتغير الانسان
وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة لان الانسان ابلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصنا
تاج وكما لم يجز ان يحصل ذلك كما ليس بعالم فكذلك الانسان الا ترى ان اعضا الانسان مقسومة على
حسب المنفعة وموضعة مواضعها ولا يجوز ان يكون الانسان هو الذي غير نفسه من حال
الى حال لانه لو قدر على ذلك في حال ضعفه لكان في حال كماله اقدر واذا عجز عن خلق مثله وخلق
اعضايه في حال كماله فهو عن ذلك في الضعف اعجز ولا يجوز ان يكون المغير له من
حال الى حال ابويه لانه ليس يجري على حسب ايثارهما الا ترى انهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه
فيكون ويريدانه ذكرا فيكون انثى ويريدانه انثى فيكون ذكرا فاذا لم يكن لابويه في ذلك تاثير
فغيرهما مما لا يتعلق له به اجدر فصح ان للانسان صانعا لا يخالفنا له وهو الله تعالى قال فان
قال فكيف يدل غيري على الله قيل ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهذه حوادث فيجب ان يكون الجسم محدثا اذ لم يتقدم الحوادث والدلالة على ان الاجسام
محدثة هي ان الاجسام محدثة وكل محدث يحتاج الى محدث قال وهذا الكلام يشتمل على
اصلين احدهما ان الاجسام محدثة والثاني ان كل محدث يحتاج الى محدث اما الاصل الاول
والغرض به ان يدل على ان الجواهر والاجسام محدثة غير قديمة ولا يصح ان تثبت صفة لشي ولا
تنفى صفة عن شي الا وقد عرفنا ما تثبت له الصفة والصفة التي نثبتها والصفة التي ننفيها
فيجب ان نذكر ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث ولما كان الوصلة الى حدوث الجسم
هو العرض الذي هو الحركة والسكون والكون والاجتماع والافتراق ولم يصح ان يتوصل الا بمعرفته
وجب ان نبين ما العرض وما الكون وما الاجتماع وما الافتراق فالجوهر هو الذي يشغل الحيز في
وجوده ويصح ان تحله الاعراض ومعنى شغله الحيز ان يوجد في جهة ومكان فيحوزه ويمنع
مثله من ان يوجد فيه بحيث هو والجسم هو المولف وعند قوم هو الطويل العريض العميق
والقديم هو الموجود الذي لم يزل والذي لا اول لوجوده والمحدث هو الذي لوجوده اول والعرض هو
ما يعرض في الوجود فلا يكون له لبث كلبث الجواهر والاجسام وذلك ان ما قل لبثه بالاضافة

الى غير سمو عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا وذلك نحو الحركة والسكون زوال الجسم
من مكان الى مكان والسكون لبث الجوهر في المكان اكثر من وقت واحد والكون ما به يكون الجوهر
في مكان دون مكان والاجتماع كون جوهرين متماسين والافتراق كونا جوهرين غير متماسين
قال واذ قد ذكرنا حدود هذه الاشيا فلندل على حدوث الاجسام فنقول ان الاجسام
لم تسبق الحركة والسكون المحدثين وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث ثم انه ساق هذه الحجة الى
اخرها كما ساقها من قبله مثل ابن عقيل ونحوه وقبلهم ابو الحسين البصري وامثاله الذين هم ايمة
هذه الحجة وقد ذكرنا سياق ابي الحسين لها فلا حاجة الى اعادة ذلك قال فان قيل فما
تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد وغيره ايكون عارفا بالله تعالى مومنا قيل
نعم الا انه يكون ماثوما بترك ما وجب عليه من النظر قلت اما هذه الحجة حجة الاعراض فقد
عرف اعتراض الناس الناس عليها وذمهم لها واما الحجة المتقدمة وهي الاستدلال بحدوث
الانسان فانها حجة صحيحة وهي من الحجج التي دل عليها القران وارشد اليها والمقصود هنا ان هذا
وامثاله ممن يقولون ان المعرفة لا تحصل الا بالعقل ويشنعون على من يقول انها تحصل بالسمع
من اصحابهم وغير اصحابهم اذا تدبر كثير من كلام اصحابهم الذين ينازعونهم هولا يتبين ان نزاعهم
له ليس فيما تثبت معرفته بمجرد العقل بل في امر اخر والمعنى الذي اراده اوليك انه يحصل
بالسمع ليس هو المعنى الذي اتفقوا على انه لا يحصل الا بالعقل كما ذكر ذلك الشريف ابو علي ابن ابي
موسى وغيره وسنذكر ان شا الله تعالى بعض كلامهم فالنزاع بينهم وبين اصحابهم قد يكون لفظيا
وقد يكون ايضا معنويا فاما المقدمات التي خصوا بها المعرفة في طريقهم فنازعهم الناس
في كل واحدة منها وان تنوع المنازعون وهذا كله بنا على ان دلالة السمع هي بمجرد خبر المخبر الصادق
كما هو اصطلاح هولا واما اذا عرف ان دلالة السمع تتناول الاخبار وتتناول الارشاد والتنبيه
والبيان للدلايل العقلية وان الناس كما يستفيدون من كلام المصنفين والمعلمين الادلة العقلية
التي تبين لهم الحق فاستفادتهم ذلك من كلام الله اكمل وافضل فتلك الادلة عقلية باعتبار
ان العقل يعلم صحتها اذا نبه عليها وهي شرعية باعتبار ان الشرع دل عليها وهدى اليها فعلى هذا
التقدير تكون الدلايل حينيذ شرعية عقلية وعلى هذا فقد يقال الادلة الشرعية نوعان عقلي
وسمعي فالعقلي ما دل الشرع عليه من المعقولات والسمعي ما دل بمجرد الاخبار واما على اصطلاح
اوليك فكثيرا ما يعنون بالدليل الشرعي الدليل السمعي وهو مجرد خبر الشارع الصادق وعلى

اصطلاحهم

اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية التي زعموا ان المعرفة لا تحصل الا بها
فاما المقدمة الاولى وهي قولهم ان المعرفة لا تحصل مبتداة في النفس بل لا بد لها من طريق فهي من
موارد النزاع فاذا قيل لهم انها قد تحصل في النفس مبتداة لم يكن لهم على نفي ذلك دليل الا مجرد
الاستقرا الذي هو اما فاسد واما ناقص وقولهم ان نفوس العقلا مطمينون الى الاقرار بالله تعالى
وهم مقرون على ذلك وهذا اذا ذكر لاحدهم اسمه عز وجل نفسه ذاكرة له مقبلة عليه
كما اذا ذكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات والمجاهل الذي يقول انه لا يعرفه هو عند
الناس اعظم تجاهلا ممن يقول انه لا يعرف ما تواتر خبره من الانبيا والملوك والمداين والوقايع
وذلك عندهم اعظم سفسطة من غيره من انواع السفسطة ولهذا من تتبع مقالات الناس
المخالفة للحس والعقل السفسطين فيها اعظم كثير من السفسطين المنكرين للصانع فعلم ان
معرفته في الفطرة اثبت واقوى اذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة
به سبحانه وتعالى بل كلما يخطر بقلب العبد وبدنه فهو ملزوم له وخواطر العباد وارادتهم
لا نهاية لها واستدلال الذهن من الملزوم الى اللازم لا ينحصر بل اقرار القلوب قد لا يحتاج الى
وسط وطريق بل القلوب مفطورة على الاقرار به اعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من
الموجودات واما الطريق الثاني وهو ادراك الحواس فلا ريب انهم لا يقولون انهم لا يدركونه
بالحس الظاهر بل يقولون ان الحس نوعان ظاهر وباطن والانسان يحس بباطنه الامور الباطنة كالجوع
والعطش والشبع والري والفرح والحزن واللذة والالم ونحو ذلك من احوال النفس فهكذا يحسون
ما في بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه والذل له والافتقار اليه مما اضطروا اليه وفطروا عليه
ويحسون ايضا ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمنة للمثل الاعلى في قلوبهم والاحساس
نوعان نوع بلا واسطة كالاحساس بنفس الشمس والقمر واحساس بواسطة كالاحساس بالشمس
والقمر والكواكب في المراة والما ونحو ذلك والقلوب مفطورة على ان يتجلى لها من الحقايق
ما هي مستعدة لتجليها فيها فاذا تجلى فيها شواهده احسته به احساسا باطنا بواسطة تجليه فيها
وايضا فنفس مشاهدة القلوب لنفسه تبارك وتعالى امر ممكن وان كان ذلك قد يقال انه مختص
ببعض الخلق كما قال ابو ذر وابن عباس وغيرهما من السلف ان نبينا صلى الله عليه وسلم راى ربه
بفواده وقال ابن عباس راه بفواده مرتين وهذا النوع اذا كان ممكنا وقد قيل انه واقع لم
يمكن نفيه الا بدليل واما الرؤية بالعين في الدنيا وان كانت ممكنة عند السلف والايمة

يشبه قول الاستاذ لا يجوز لهم الناظر عن الاشعر التيح العقلا كذا الخ حجة المعتزلة

لكن لم يدع عيانا احد من العلما الاجلا الا لنبينا صلى الله عليه وسلم على قول بعضهم وقد ادعاها طايفة
من الصوفية لغيره لكن هذا باطل لانه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة ان احدا لا يراه
في الدنيا بعينه وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واعلموا ان احدا منكم لن يرى ربه
حتى يموت وقد بسطنا الكلام على مسلة الروية في غير هذا الموضع وبينا ان المنصوص عن الامام
احمد وامثاله من الايمة هو الثابت عن ابن عباس من انه يقال راه او راه بفواده واما
تقييد الروية بالعين فلم يثبت لا عن ابن عباس ولا عن احمد والذي في الصحيح عن ابي ذر انه سال
النبي صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك قال نور انى اراه وقد روى احمد باسناده عن ابي ذر
انه راه بفواده واعتمد احمد على ابي ذر هذا لان ابا ذر رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم
عن هذه المسلة واجابه وهو اعلم بما اجابه به النبي صلى الله عليه وسلم فلما اثبت انه راه بفواده
دل ذلك على مراده واما قولهم لا يجوز ان تكون معرفتنا به واقعة بالخبر لان الخبر انما يفضي
الى المعرفة اذا اخبر به خلق كثير عن مشاهدة وليس احد يخبر بالله عن مشاهدة فهذا انما ينازع
فيه المنازعون ويقولون ليس من شرط اهل التواتر ان يخبروا عن مشاهدة بل اذا اخبروا
عن علم ضروري حصل العلم بخبر اخبارهم وان لم يكن المخبر به مشاهدا والمعرفة بالله قد
تقع ضرورة الا ترى ان ما يخبر به الناس عن انفسهم من لذة الجماع وكثير من المطاعم والمشارب
بل ولذة العلم والعبادة والرياسة وحال السكر والعشق وغير ذلك من الامور الباطنة
تحصل المعرفة بوجودها بالتواتر لمن لم يجدها من نفسه ولا عرفها بالضرورة في باطنه وليست
امرا مشاهدا بل اطباق الناس على مدح رجل بالعلم او العدل او الشجاعة او الكرم او المكر او
الدها او غير ذلك من الامور النفسانية التي لا تعلم بمجرد المشاهدة يوجب العلم بذلك لمن تواترت
هذه الاخبار عنده وان لم يكن المخبرون اخبروا عن مشاهدة وكذلك الاخبار عن ظلم الظالمين
ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة ويشهد بها بذلك كما يشهد المسلمون كلهم
ان عمر بن عبد العزيز كان عادلا وان الحجاج كان ظالما والعدل والظلم ليس امرا مشاهدا بل الظاهر
فان الانسان اكثر ما يشاهد الافعال كما يسمع الاقوال فاذا راى رجلا يعطي ويقتل شاهد
الفعل اما كونه قتل بغير حق او اعطى عدلا او احسانا او غير عدل او احسان فهذا لا يعلم بمجرد
المشاهدة بل لابد من دخول العقل في هذا العلم وكذلك من لا يعرف الطب والنحو اذا راى ما
تواتر عند اهل الطب والنحاة من علم ابقراط وجالينوس وامثالهما والخليل وسيبويه علم ان

هولا

هولا علما بالطب والنحو وان لم يعرف هو الطب والنحو وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة
بل وكذلك اذا تواتر عنده كلام الناس في الاخبار عن علم مالك والشافعي واحمد بن حنبل ويحيى بن
معين والبخاري ومسلم وامثالهم بالفقه والحديث علم علمهم بذلك وهولا يخبرون بذلك غيرهم
فيتواتر ذلك عند هولا وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب يعلمه من باشره وجربه
ضرورة ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر ولهذا كان العلم بان محمدا صلى الله عليه وسلم
كان صادقا معروفا بالصدق لا يكذب متواترا عند من لم يباشره لان الذين جربوه من اعدايه وغير
اعدايه كانوا متفقين على انه صادق امين حتى ان هرقل لما سال ابا سفين وكان حين ساله من اشد
الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فساله هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل ان يقول ما قال
فقال ابو سفين لا فاخبر انه هو وغيره من اهل قريش لم يكونوا يتهمونه بالكذب فضلا عن
ان يخبروا عنه بالكذب كانوا يسمونه الامين ولما كان ابو سفيان يخبر بهذا بين جماعة من قومه
يقرونه على ذلك مع قيام المقتضي للتكذيب لو كان قد كذب استفاد هرقل بهذا انه لا
يكذب فقال قد علمت انه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله وهذا وامثاله
باب واسع فالعلم بخبر الاخبار يحصل اذا كان المخبر عالما بالضرورة سوا كان المخبر به مشاهدا هذا
او لم يكن واما طريقة الالهام فالالهام الذي يدعى في هذا الباب هو عند اهله علم ضروري
لا يمكنهم دفعه عن انفسهم او مستندا الى ادلة خفية لا تقبل النقض فلا يمكن ان يكون باطلا واما
واما الاستدلال على الاحكام بالالهام فتلك مسلة اخرى ليس هذا موضعها والكلام في ذلك
متصل بالكلام على الاستحسان والراي وانواعهما وان ما يعنيه هذا بالاستحسان قد يعنيه هذا
بالالهام وليس الكلام فيما علم فساده من الالهام لمخالفته ذلك الحس والعقل او الشرع فان
فان هذا باطل بل الكلام فيما يوافق هذه الادلة لا ما يخالفها وليس من الممتنع وجود العلم
بثبوت الصانع وصدق رسوله الهاما فدعوى المدعي امتناع ذلك يفتقر الى دليل وطرق المعارف
متنوعة في نفسها والمعرفة بالله اعظم المعارف وطرقها اوسع واعظم من غيرها فمن حصرها في
طريق معين بغير دليل يوجب نفيا عاما لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه فان النافي عليه
عليه الدليل كما على المثبت الدليل نعم من نفى تلك بحسب علمه لم ينازع في ذلك فاذا
قال لا اعلم طريقا اخر او لم يحصل لي او لم اعرفه طريقا اخر كان نافيا لعلمه ولما علم
وجوده لا نافيا للامور المحققة في نفس الامر فهذا الكلام وامثاله يرد على النزاع المعنوي ولهذا

كان كثير من الفضلا الذين يوجبون هذه الطريق ويصححونها قد رجعوا عن ذلك وبينوا لهم ذم هذا
بل بطلانه كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحد منهم مثل ابي المعالي وابن عقيل وابي حامد
والرازي وغيرهم من الذين يصححون هذه الطريق بل يوجبونها تارة ثم انهم ذموها وابطلوها
قال ابو المعالي في اخر عمره لقد خضت البحر الخضم وخليت اهل الاسلام وعلومهم ودخلت
في الذي نهوني عنه والان فان لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني وها انذا اموت على دين
العجايز او قال على عقيدة امي وسال رجل ابا الوفا ابن عقيل فقال له هل ترى ان اقرا الكلام
فاني احس من نفسي ذكا فقال له ان الدين النصيحة فانت الان على ما بك مسلم سليم وان لم
تنظر في الجز يعني الجوهر الفرد وتعرف الطفرة يعني طفرة النظام ولم تخطر ببالك الاحوال
ولا عرفت الخلا والملا والجوهر والعرض وهل يبقى العرض زمانين وهل القدرة مع الفعل او قبله
وهل الصفات زوايد على الذات وهل الاسم المسمى او غيره وهل الروح جسم او عرض فاني اقطع
ان الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذاكروه فان رضيت ان تكون مثلهم بايمان ليس فيه معرفة
هذا فكن وان رايت طريقة المتكلمين اجود من طريقة ابي بكر وعمر والجماعة فبيس الاعتقاد
والراي ثم هذا علم الكلام قد افضى باربابه الى الشكوك واخرج كثيرا منهم الى الالحاد تشم روايح الالحاد
من فلتات واصل ذلك كله انهم ما قنعوا بما قنعت به الشرايع وطلبوا الحقايق وليس في قوة العقل درك لما
عند الله من الحكمة التي انفرد بها ولا اخرج الباري من علمه ما علمه هو من حقايق الامور وقد
درج الصدر الاول على ما درج عليه الانبيا من هذه الاقناعات ولما راموا ما وراها ردوا الى [illegible]
غاية التحكيم والتسليم وهو الذي به يزري طايفة المتكلمين على اهل النقل والسنة وتسميتهم الحشوية
والبديهي المتكلمون ايضا لكنهم يحتشون على ليس لهم وبما لم يحصل عندهم فهم بمثابة من يدعي الصحة
وهو سقيم وسماي على الفقر وهو عديم ن والعقل وان كان للتعليل طالبا فانه يذعن بان فوقه
حكمة الهية توجب الاستكانة والتحكيم لمن هو بعض خلقه قال وانما دخلت السنة من
ثلاث طرق ترجع الى طريق واحد وذلك ان قوما نظروا الى ان العقل هو الاصل في النظر والاستدلال
اللذين هما طريقة العلم فاذا افضى العقل بشي عولوا عليه فلما افضى بوجود صانع لهذا العالم المحكم القواعد
اثبتوه ثم نظروا الى افعاله فراوا هدم الابنية المحكمة وشاهدوا جزويات لم تات على نظام الكليات
ومضار تعقب منافع فجحدوا الاول بالاخر ففسد اعتقادهم في الكل بما عرض لهم من اختلال
الجزوي لو ان دل الاحكام على حكيم فقد دل الاختلال على الاهمال فسلوا والقبيل الاخر اثبتوا

صانعا

صانعا للكليات واضافوا الشرور الى صانع اخر فثنوا بعد ان وحدوا والقبيل الاخر عللوا ما
انخرم بعلل لم تشف غليل العقل فلما لم يستقم لهم التعليل جحدوا وقالوا لو اخفى علينا وجه الحكمة فيما
عرض في العالم من الفساد فسلموا لمن استحق التسليم وهو الصانع وهذه طايفة اهل الحديث قال
وهذا الذي يقال له مذهب العجايز ليس بشي وليس كذلك وانما معناه ان المنافقين لما بالغوا
في النظر فلم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليلات وبقوا مع هذه الجملة التي هي مواسم ن قلت
قول القايل ان الصحابة رضي الله عنهم ماتوا وما عرفوا ذلك فيه تفصيل وذلك ان هذا الكلام فيه
حق وباطل فاما الباطل فهو مثل اثبات الجوهر الفرد وطفرة النظام وبقا العرض زمانين ونحو ذلك
فهذا قد لا يخطر ببال الانبيا والاوليا من الصحابة وغيرهم وان خطر ببال احدهم تبين له انه كذب
فان القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء ليس له ضابط وانما المطلوب معرفة
الحق والعمل به واذا وقع الباطل عرف انه باطل ودفع وصار هذا كالنهي عن المنكر وجهاد
العدو فليس كل شي من المنكر راه كل من الصحابة وانكروه ومع هذا لا يقطع على كل من الصحابة
بانهم لم يعرفوا امثال هذه الاقاويل ويعرفوا بطلانها فانهم فتحوا ارض الشام ومصر والمغرب والعراق
وخراسان وكان بهذه البلاد من الكفار والمشركين والصابيين واهل الكتاب من كان عنده من كتب اهل
الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة فربما خوطبوا بهذه المعاني بعبارة
من العبارات ويبينوا بطلانها لمن سالهم والواحد منا قد يجتمع من اهل الضلال ويسالونه عن انواع من
المسايل ويوردون عليه انواعا من الاسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها واكثر الناس لا يعلمون
ذلك ولا ينقلونه والشافعي واحمد وغيرهما من الايمة قد ناظروا انواعا من الجهمية اهل الكلام وجرى
بينهم من المعاني ما لم ينقل ولكن من عرف طرق المناظرين لهم والمسايل التي ناظرهم فيها علم ما كانوا
يقولونه كالفقيه الذي يعرف ان فقيهين تناظروا في مسلة من مسايل الفقه مثل مسلة قتل المسلم بالذمي
او القتل بالمثقل ونحو ذلك ينقل المناظرة من الفقيه ما قالاه فيعرف الفقيه الفاضل ما نقل وما لم
ينقل واما الخوض في مسلة الروح هل هي قايمة بنفسها ام هي عرض فكلام الصحابة والتابعين
وغيرهم من الايمة في الروح عين قايمة بنفسها تخرج من البدن وتصعد وتعرج وتنعم وتعذب
وتتكلم وتسال وتجيب وامثال ذلك اكثر من ان يمكن سطره هنا فكيف يقال ان الصحابة ماتوا
وما عرفوا هل الروح عين قايمة بنفسها او صفة من الصفات وان كانوا هم لا يخاطبون بلفظ الجسم
والعرض وكذلك قول القايل ان الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوايد على الذات ليس بسديد فان كلام

الصحابة في اثبات الصفات لله تعالى كثير واعظم من ان يمكن بسطه هنا بل كلامهم في اثبات
الصفات الغيبية الخبرية التي يسميها نفاة الصفات تجسيما اكثر من ان يمكن بسطه هنا وكلامهم وكلام
التابعين صريح في انهم لم يكونوا يثبتون ذاتا مجردة عن الصفات واما هذا اللفظ هل الصفات
زائدة على الذات المجردة التي يعرف بها النفاة فهذا حق ولكن ليس في الخارج ذات مجردة فالسلف
والائمة لم يثبتوا ذاتا مجردة حتى يقولوا الصفات زائدة عليها بل الذات التي اثبتوها هي الذات الموصوفة
بصفات الكمال الثابتة لها وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة مع ان الجملة المعاني الصحيحة الثابتة
كان الصحابة اعرف بها وان كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات والمعاني
الباطلة قد لا تخطر ببال احدهم وقد تخطر بباله فيدفعها وقد يسمعها من غيره فيردها فان ما
يلقيه الشيطان من الوساوس والخطرات الباطلة ليس له حد محدود وهو يختلف بحسب احوال الناس
واما ما ذكره ابن عقيل من قوله ليس في قوة العقل درك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها الى اخر
كلامه فهذا كله في العلل الغائية وحكمة الافعال وعواقبها ومسائل القدر والتعديل والتجوير فان
ابن عقيل كان لكثرة نظره في كتب المعتزلة وما عارضها عنه في هذا الاصل امر عظيم وهو من
اعظم الاصول التي تشعب فيها كلام الناس وكان طوائف من المنتسبين الى الحديث والسنة كابي
الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر ومن وافقهم في اصل قولهم وان كان قد يخالف كلامه كالقاضي
ابي يعلى وابي الحسن بن الزاغوني وطوائف لا يحصيهم الا الله تعالى ينكرون التعليل جملة ولا يثبتون
الا محض المشيئة ولا يجعلون في المخلوقات والمامورات معاني لاجلها كان الخلق والامر الى غير ذلك
من لوازم قولهم والمعتزلة يثبتون تعليلا متناقضا في اصله وفرعه فيثبتون للفاعل تعليلا لا يعود
اليه حكمه ثم يزعمون ان كل واحد من العباد قد اراد به الفاعل كل ما هو صالح له او اصلح
وفعل معه ما يقدر عليه من ذلك ويتكلمون في الالام والتعويضات والثواب والعقاب
بكلام فيه من التناقض والفضائح ما لا يحصى وفي ذلك الحكاية المشهورة لابي الحسن الاشعري
مع ابي علي الجبائي لما ساله عن اخوة ثلثة مات احدهم قبل البلوغ والاخر بلغ وكفر والاخر بلغ
فامن واصلح فرفع الله درجات هذا في الجنة والصغير جعله دونه في الجنة والكافر ادخله النار
فقال له الصغير يا رب ارفعني الى درجة اخي قال انك لا تستحق ذلك فان اخاك عمل عملا صالحا
استحق به ذلك فقال يا رب انك احييته حتى بلغ وانا امتني فلو ابقيتني لعملت مثل ما عمل فقال له
انه كان في علمي انك لو بقيت لكفرت فاخترمتك احسانا اليك فصرخ الكافر من النار يا رب

فهلا

فهلا امتني قبل البلوغ كما فعلت بهذا قال لو فلما ساله عن ذلك انقطع والمقصود هنا ان ابن عقيل
نظر في تعليلات المعتزلة فراها عليلة وراى انه لا بد من اثبات الحكمة والتعليل في الجملة خلافا
لما كان شيخه القاضي ابو يعلى فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة ويقر بالعجز عن
التفصيل والقاضي ابو يعلى الصغير يسلك مسلك من اثبت الحكمة والمصلحة العامة التي
يجب مراعاتها وان افضى ذلك الى مفسدة جزئية كما يشهد ذلك في المخلوقات والمامورات
وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشرعيات وهو مذهب كثير من النظار او اكثرهم في تعليل
المخلوقات كما ذهب الى ذلك الكرامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف وقد بسط الكلام على
هذا في غير هذا الموضع ولم يرد ابن عقيل بقوله وقد درج الصدر الاول على ما درج عليه الانبيا
من هذه الاقناعيات في الادلة الدالة على العلم باثبات الصانع واثبات الصفات له والمعاد ونحو
ذلك فان تلك عند ابن عقيل وامثاله برهانيات يقينيات فكيف يجعلها عند الانبيا والسلف
اقناعيات ولكن اراد بذلك الاقناعيات في تعليل افعاله سماها هو اقناعيات لان هذا مبلغ امثاله
من العلم ومنتهاهم من المعرفة في ذلك واما الانبيا عليهم الصلاة والسلام ثم السلف رضوان الله
عليهم فان الله تعالى اطلعهم من حكمته في خلقه وامره على ما لم يطلع عليه هو وامثاله ولكن هولا
هولا ليس لهم بحقائق احوال الانبيا والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم في هذه المطالب
العالية كما انه ليس لهم من الخبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه الى غايتها لكنهم يعلمون
ان الانبيا افضل الخلق والصحابة بعدهم افضل الخلق فيعتقدون فيهم انهم وصلوا الى منتهى ما يصل
اليه الخلق في هذه المسائل ثم انهم لما نظروا مع فرط ذكائهم ولم يصلوا الا الى هذا ظنوا انه لا
غاية وراهم فقالوا ما قالوا وهكذا كل طائفة سلكت في تثبت الى حيث راته منتهى
الخلق فانما تقضي على كل من تعظمه بان هذا منتهاه كما قد راينا طائفة من الفلاسفة لما راوا ان
قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلا صاروا اذا راوا شخصا ظهر عنه ما يدل على كمال عقله
وعظم علمه وفضله ومعرفته باقوالهم على الحقيقة يجعلون قوله هو قولهم في الباطن وان تظاهر
بتكفيرهم والرد عليهم فاذا قيل لاحدهم نحن قد سمعنا منه وراينا من كلامه ما ينقض قول
الفلاسفة يقول ذلك الفيلسوف الفاضل هذا والله قد عرف حقيقة قولنا ومن عرف
حقيقة قولنا لم يعدل عنه الا ان يكون شيء اعلا منه ثم يبقى حائرا هل فوق قولهم ما هو اكمل منه لما
ظهر من كون العارف بحقيقة قولهم مع حسن قصده وعدله قد عدل عنه الى قول يناقضه

اوليس فوقه ما هو اكمل منه لان هذا الفيلسوف لا يعرف ان فوقه ما هو اكمل منه وهكذا
الاتحادية اهل الوحدة ينتسبون كل من عظم علمه وعقله وكماله الى انه منهم وان كان يظهر
الانكار عليهم وهكذا اهل الحيرة في الصفات الخبرية يقولون كان السلف والائمة يمرون
ايات الصفات واحاديثها كما جاءت مع عدم علمهم بمعانيها وان كانوا من نفاتها لانهم
كانوا يعتقدون نفيها في الباطن ولا يعلمون مدلول النصوص ولما كان هذا هو عندهم الغاية التي
انتهوا اليها والسلف عندهم اعظم الناس جعلوا هذا غاية السلف وهولاء الطوائف وقع لهم الخطا
من وجهين احدهما انهم لم يعرفوا الحق في نفسه على ما هو عليه لا بدليل عقلي ولا سمعي الثاني
انهم لم يعرفوا حقيقة اقوال السلف وما كان عندهم من العلم والبيان فكان عندهم قصور في معرفة
الحق في نفسه وفي معرفة الانبيا والسلف وظنوا انما وصلوا اليه هو الغاية الممكنة فجعلوا
ذلك منتهى غيرهم فصاروا يحكون اقوال المعظمين عندهم على هذا الوجه وقد راينا من ذلك
امورا حتى ان من قضاتهم واكابرهم من يحكي اقوال الايمة الاربعة في مسالة من المسائل الكبار فاذا
قيل له هذا نقله احد عن الشافعي او فلان او فلان قال لا ولكن هذا قاله العقلاء والشافعي
لا يخالف العقلاء او نحو هذا الكلام فالطوائف المغيرة الضالة تجد حكايتهم للمنقولات
مثل نظرهم في المعقولات فلا نقل صحيح ولا عقل صريح وكل من كان ابعد عن متابعة الانبياء
صلوات الله عليهم وسلامه كان ابلغ في هذين الامرين حتى ينتهي الامر الى القرامطة الباطنية
الذي مبنى امرهم على السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ثم الشيعة اقرب
منهم فكان عندهم من السفسطة والقرمطة بحسبهم والمعتزلة خير منهم فعندهم اقل قرمطة ومن
وسفسطة ولكن دخل من ذلك عندهم بحسب ما فيه من مخالفة الكتاب والسنة امور كثيرة
وابن عقيل لما اخذ كلام المعتزلة لم يرض طريقهم فلهذا ذكر الناس ثلاث طوائف طايفة شكت
لما رات وجود الشر والضرر في العالم وطايفة قالت بالاصلين وهم الثنوية والطايفة الثالثة
عللوا ما انخرم بعلل لم تشف غليل العقل كما فعلت المعتزلة فلما لم يستقر لهم التعليل جحدوا
وقالوا خفي علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد فسلموا لمن استحق التسليم وهو الصانع
قلت وهذه طايفة اهل الحديث وهذا بناء على اثبات الحكمة والغاية والتعليل من حيث
الجملة والاعتراف بجهله من حيث التفصيل وذكر ان هذا منتهى كل عالم محقق وهذا مبلغ
علم ما انتهى اليه هنا ولابن عقيل انواع من الكلام فانه كان من اذكيا العالم كثير الفكر والنظر في

كلام

كلام الناس فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية وينكر على من يسميها صفات ويقول انما
هي اضافات موافقة للمعتزلة كما فعله في كتابه ذم التشبيه واثبات التنزيه وغيره من كتبه
واتبعه على ذلك ابو الفرج ابن الجوزي في كتابه كف التشبيه بكف التنزيه وفي كتابه منهاج
الاصول وتارة يثبت الصفات الخبرية ويرد على المعتزلة والنفاة بانواع من الادلة الواضحات
وتارة يوجب التاويل كما فعله في الواضح وغيره وتارة يحرم التاويل ويذمه وينهى عنه كما فعله في
كتاب الانتصار لاصحاب الحديث فيوجد في كلامه من الكلام الحسن البديع ما هو معظم مشكور ومن
الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور وكذلك يوجد مثل هذا وهذا في كلام كثير من المشهورين
بالعلم مثل ابي محمد بن حزم ومثل ابي حامد الغزالي ومثل ابي عبد الله الرازي وغيرهم ولابن عقيل
من الكلام في ذم من خرج عن الشريعة من اهل الكلام والتصوف ما هو معروف كما قال في الفنون ومن
خطه نقلت قال افسد المتكلمون وعموا النظر في الشرع بادلة العقول فتفلسفوا واعتمد الصوفية
المتوهمة على وفاقهم فتكلموا لان الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقايق الاشيا بزعمهم والكمال اعتمدوا
على ما يلقى اليهم من الاطلاع وجميعا خوارج على الشرايع هذا يتجاسر ان يتكلم في المسائل التي فيها صرح
بما يخالف ذلك المنقول بمقتضى ما يزعم انه يجب في العقل وهذا يقول قال لي قلبي عن ربي فلا
على هولا اصبحت ولا على هولا امسيت لا كان مذهب جا على غير طريق السفرا والرسل يريد بتعليم
بيان الشرايع وبطلان المذاهب في التوهمات والطرايق المخترعات هل لعلم الصوفية عمل في اباحة
دم او فرج او تحريم معاملة او فتوى معمول بها في عبادة او معاقدة وهل للمتكلمين بحكم الكلام حاكم
ينفذ حكمه في بلد او رستاق او نصيب للموجهة فتاوى واحكام انما اهل الدولة الاسلامية والشريعة
المحمدية المحدثون والفقها هولاء يردون احاديث الشرع وينفون الكذب عن النقل ويحمون النقل عن
الاختلاف وهولاء المنفون ينفون عن الاخبار تحريف الغالين وانتحال المبطلين هم الذين سماهم النبي
صلى الله عليه وسلم الحملة العدول فقال يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف
الغالين وانتحال المبطلين فالخارج وان خفقت بنوده وكثرت جموعه وسمي بالملك يبعد ان يضرب له
دينار او درهم او يخطب له على منبر او تكون اموره الا على المغالطة والمحالة بينما هو على حالة
سمع كتاب الملك وتحسس من ان يقابله بقتال او مصافة يجرب لا رخ في نفس الخارجي بقية من
الباطل والملك وان قل جمعه صولة الحق وكذلك المرجي مع الطبيب الحكيم هل يختار يطلب
من الادوية ما يسكن الالم في الحال ويضع على المرض الادوية الحواد العاملة بسرعة فياخذ

العطية والخلعة لسكون الالم وازالة المرض ويصبح على رض اخرى ومنزل بعيد وطنه محارفه لانه
يامن المعاينة والموافقة والاطبا المقيمون لايلامون على تطويل العلاج وانما سلكوا الملاطفة
بالادوية المركبة دون الحادة من السكون انما هو لغلبة المرض وحيث ما غلبت الامراض اوهنت
قوى المحل الذي حلته الامراض فهو كما قيل الدوا للبدن كالصابون للثوب ينقيه ويبليه
كذلك كلما اخذ الصابون وجادا خلق الثوب فكذلك الفقها والمحدثون يعرضون عن ازالة الشبهة
لانهم عن النقل يتكلمون وللخوف على قلوب العوام من الشكوك يقصرون القول ويقللون فهم جال الاجوبة
الاجوبة ينظرون في العاقبة والمبتدعة والمتوهمة يتبجحون كتبجح المرحبي فعلومهم فرح ساعة
ليس لعلومهم ثبات فان اشتبه على قوم ما دلسته الصوفية من قول النبي صلى الله عليه وسلم
ان في امتي محدثين ومكلمين وهو ما يلقى من الفراسات والدرايات كما نطق به عمر قبل الهم لو نطق
عمر برايه ولم يصدقه الوحي على لسان السفيه لما التفت اليه واقعته ولا ينبني الشرع على فراسته
الازاه لمامات السفيه قال من هو على طبقة منه اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برأي وقال في الكلالة ما قال يقول الصديق هذا واشتم اليوم لشيخ رباط يخلو بامرد
في سمعه ويسمع الغنا من امرد وحرة وياكل من الحرام شبعه ويرقص كما يستمش الجمل الايسال
الفقها ولا ينبني امره على النقل يقول بوافقه ويقول اتباعه الشيخ يسلم اليه طريقته واي طريقة
مع الشرع وهل ابقت الشريعة لقايل قولا وهل جانت الا بعدم العوايد ونقض الطرايق ما على
الشريعة اضر من المتكلمين والمتصوفين هولا يفسدون العقول بتوهمات شبهات العقول وهولا
يفسدون الاعمال ويهدمون قوانين الاديان يحبون الطالبات والاجتماعات على اللذات وسماع
الاصوات المشوشات للمعايش والطاعات واوليك يحبون الشباب والاحداث على البحث
وكثرة السوال والاعتراضات وتتبع الشرع بالمناقضات وما عرفنا للسلف الصالح اعمال هولا
الصوفية بل كانت احوالهم الجد لا الهزل ولا احوال المتكلمين لا التكشف ولا البحث بل كانوا
عبيد تسليم وتحكيم في المعتقدات وجد وتشمير في الاعمال والطاعات فنصيحتي لاخواني من
المومنين الموحدين ان لا يقرع ابكار قلوبهم كلام المتكلمين ولا تصغي مسامعهم الى جوابات
المتصوفين بل الشغل بالمعايش اولى من بطالة المتصوفة والوقوف مع الظواهر اولى
من توغل المنتحلة للكلام وقد خبرت طايفة العريقين في غاية هولا الشك وغاية هولا
الشطح والمتكلمون عندي خير من المتصوفة لان المتكلمين مرادهم مع التحقيق مزيل الشكوك في

بعض

في بعض الاشخاص ومراد المتصوفة القاهم الاشكال والشبه هو الغاية في الابطال
بل هو حقيقة المحال انما يتسقطا المشايخ من عيني وان يعلوا في اعين الناس اقدارا واساما
وعلوما واخطارا الا قول القايل منهم اذا خوطبت بمقتضى الشرع عادي كذي وكذي يسوالي
طريقة قد يميا النفسه يخرج عن سمت الشرع فذاك يختلق طريقه وذلك يختلف مبتدع ولو كان في
ترك النوافل لان الاستمرار على ترك السنن خذلان وقال احمد رضي الله عنه وقد سيل عن
رجل استمر على الوتر هذا رجل سو انا انصح بحكم العلم والتجارب اياك ان تتبع شيخا يقتدي بنفسه
ولا يكن له امام يعزى اليه ما يدعو الناس اليه ويتصل ذلك بشيخ الى شيخ الى السفير صلى الله عليه وسلم
الله الله الثقة بالاشخاص ضلال والركون الى الارا ابتداع اللين والانطباع في الطريقة مع السنة
احب الي من الخشونة والانقباض مع البدعة الله لا يتقرب اليه بالامتناع ما لم يمنع منه كما
لا يتقرب اليه باعمال لم يامر بها اصحاب الحديث رسل السفير والفقها المترجمون لما اراد السفير
من معاني كلامه ولا يتم اتباع الا بمنقول ولا يتم فهم المنقول الا بترجمان وما عداهما تكلف
لا يفيد والى هذين القسمين انقسم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلة وفقها ولا يعرف فيهم ثالث
اصحاب اسواق وصفقات وتجارات لا ربط ولا مناخ للبطالات يا اصحاب الخالطات والمعاملات عليكم
بالورع يا اصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم مواد الطمع باطراف المسبحين اياكم واستحسان
طرايق اهل التوهم والخدع ليس السني عندكم المحب لمعوية ويزيد ولا الاي وعمر ولا الشيعة
عندي من زار المشاهد واشد المراثي والقصايد السني عندي من تتبع اثار الرسول يعمل بها
بحسب ما بينه الفقها واحتذا الرسم واتبع الامر وكف عن النهي وتنزه عن الشبه ووقف عند
الشك وتفرغ من كل علم خالف النقل وان كانت له طلاقة في السجع وقبول في القلب ليس
قلبك معيارا على الشرع ما لله طايفة اجل من قوم حدثوا عنه وما احدثوا وعولوا على ما رووا الا
على ما راوا والصبر على الرواية مقام الصديقين قال الخضر للسفير انك لن تستطيع معي صبرا
لان تستحسن برايه وتستقبح برايه لا يتبع لانه قد بان لك بنص القران ان استحسان
عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح حتى كشف عن العذر فيما كان
استقبحه ولابن عقيل من هذا الجنس في تعظيم الشرع وذم من يخالفه من اهل النظر والكلام
واهل الارادة والعبادة كلام كثير من هذا الجنس كما قد تكلم في ذلك كثير طوايف من اهل العلم والدين
لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام كان ذمه لمنحرفة العباد اكثر من ذمه لمنحرفة اهل

الكلام وهذا كثير في اهل الكلام والفقها لاسيما في المعتزلة وهولا قد لا يعرفون ما في طريق اهل
العبادة والتصوف من الامور المحمودة في الشرع ومن غلب عليه طريقة اهل الارادة والعبادة كان
ذمه لمخرقة اهل النظر والكلام اكثر من ذمه لمخرقة اهل التصوف وهذا كثير ابو جد في كلام اهل
الزهد والعبادة لاسيما غلاة الصوفية كمثل ابي عبد الرحمن السلمي وابي طالب المكي وابي اسمعيل
عبد الله بن محمد الانصاري وابي حامد الغزالي وان كانوا يذمون من مخرقة الصوفية ما يذمون فذمهم
لجنس اهل الكلام والبحث والنظر اعظم ومثل ابي بكر بن فورك وابي الوفا ابن عقيل وابي بكر الطرطوشي
وابي عبد الله المازري وابي الفرج ابن الجوزي وان كانوا يذمون من بدع اهل الكلام والفلسفة ما يذمون
فذمهم لما يذمونه من بدع اهل التصوف والتاله اعظم وقد قال تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ٥ وهذه الطريقة الاولى التي يعتمد عليها من يعتمد
مثل ابن عقيل وصدقة بن الحسين وغيرهما هي التي ذكرها ابو الحسن الاشعري في رسالته الى اهل الثغر
وهي التي اعتمد عليها في كتابه المشهور المسمى باللمع في الرد على اصحاب البدع وهو اشهر مختصراته وقد
شرحوه شروحا كثيرة من اجلها شرح القاضي ابي بكر له وهذه المسافة المتقدمة احذوها من سياقه
ابي الحسن في اللمع فانه قال في اوله ان سال سايل ما الدليل على ان للخلق صانعا صنعه ومدبرا
دبره قيل الدليل على ذلك ان الانسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم
مضغة ثم لحما ودما وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الى حال لانا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله
لا يقدر ان يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا ان يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على انه في حال تكامله
واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك اعجز لان ما عجز عنه في حال الكمال في حال النقصان عنه اعجز
ورايناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر
والهرم لان الانسان لو جهد ان يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها الى حال الشباب لم يمكنه
ذلك فدل ما وصفناه على انه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الاحوال وان له ناقلا نقله من حال الى
حال ودبره على ما هو عليه لانه لا يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر قال
ومما يبين ذلك ايضا ان القطن لا يجوز ان يتحول غزلا مفتولا ولا ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج
ومن زعم ذلك كان عن المعقول خارجا وفي الجهل والجا وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصرا
مبنيا فانتظر ان يتحول الطين الى حال الاجر وتنضد بعضه الى بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا
فاذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ثم عظما ودما اعظم في الاعجوبة كان اولى ان يدل على

صح

صانع صنعهما اعني النطفة ونقلها من حال الى حال قال وقد قال تعالى افرايتم ما تمنون أانتم
تخلقونه ام نحن الخالقون فما استطاعوا بحجة ان يقولوا انهم يخلقون مع تمنيهم الولد ولا يكون
ومع كراهتهم له فيكون وقال تعالى منبها لخلقه على وحدانيته وفي انفسكم افلا تبصرون فبين لهم
عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبر دبرهم ٥ قلت هذا الدليل مبني على مقدمتين
على تحول الانسان من حال الى حال وان ذلك لا بد له من صانع حوله من حال الى حال وكلتا المقدمتين
ضرورية والاولى هي مسالة حدوث صفات الاجسام كما تقدم بيانه وان من اهل الكلام من يقول
ان المشهود هو حدوث الصفات لا حدوث الاعيان وان اكثر الناس على خلاف ذلك وهذا هو طريقة
القران لكن حدوث الصفات هي اقرب الطرق الى طريقة القران واما الثانية فهي ضرورية ولهذا
لم يذكر ابو الحسن عليها دليلا لكن كثيرا من اصحابه يقولون انها طريقة موافقة لمن قال ذلك
من المعتزلة ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام ابي الحسن فاجابه القاضي ابو بكر على اصله
بجواب ذكره قال القاضي ابو بكر اعلم انه انما ضرب المثل بما ذكره من القطن واللبن لظهوره في
نفوس العامة والخاصة واعتقاد جميعهم لجهل من جوز تنضيد البنيان واجتماع الاجر والتراب
وتصوير المصنوعات بغير صانع ولا مدبر وانت لو اعترضت كل من سلمت حاسته وصح عقله
فسالته هل يجوز وجود ما ذكره من ضروب المحكمات بغير صانع مع العلم بانها لم تكن كذلك
واستجهل قايله لتقدم الادلة وتقررها على فساده في نفوس العامة والخاصة وان كانت
العامة تقصر عبارتها عن عبارة الخاصة والفاظ المتكلمين وطرق المستنبطين في التعبير
وقولهم لم يحدث الكتابة الا من كاتب ولا ضرب الا من ضارب ولا بنا الا من بان فان استحال
وجود ضرب من لا ضارب وبنا من لا بان كاستحالة ضارب لا ضرب له وبان لا بنا له وقد تقرر
هذا المعنى في نفوسهم وان قصروا عن تاديته وصار مقارنا للعلوم الضرورية وصار المخالف
فيه عند سايرهم كالمخالف فيما يدرك من جهة الحواس قال وجملة القول في هذا الباب
انا لا ندعي ولا اصحاب الكتاب ان العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شي يدرك من جهة
الضرورات ونعلم صحته من طريق درك الحواس ولكنه يدرك بالاستنباط فاذا حصل في
نفوس من يجوز ان يشك في هذه المسلة وفي صانع الاشيا التي غاب عنها نظيرها لم يشك فيه
ومثل لهل الارتياب فيه رده اليه وجعله اصلا معه في تصحيح ما يبتغي تصحيحه وكشف ما يرجو له كشفه
قال فقوله لو ان منتظرا انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان جاهلا كلام صحيح لان

الصنعة يستحيل وقوعها الا من صانع كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له
وكاتب لا كتابة له فتعلق الصنعة بالصانع كتعلق الصانع في كونه صانعا بوجود صنعته
واستحالة احد الامرين في المعقول كاستحالة الاخرى في هذه النكتة المعتمدة في هذا
الدليل وانما نذكر ضربا من ضروب الصنايع تقريبا بذكره وليس القصد بذكره تخصيص
تعلقه بالصانع وانما نريد بذلك وجوب تعلق ساير المصنوعات بصانع صنعها فاعرف
ذلك وذكر كلاما اخر الى ان قال فان قال القايل فما الدليل الان على انه لا بد لساير
الافعال الحاضرة والغايبة من فاعل فعلها ومدبر دبرها وكيف وجه تعلق الانسان وغيره
من المصنوعات بفاعل ومدبر صنعه وقصده متى لم يكن هو الفاعل لنفسه قيل له قد تقدم
من كلام صاحب الكتاب ما هو دلالة على ذلك وقد مضى شرحنا له حيث قلنا ان تعلق الفعل
بالفاعل كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بفعله ثم نقول في الدليل على ذلك انه لا يسوغ ان نجيب
عن هذه المسلة الا من سلم لنا ان هذه الامور التي هي التاليفات والتصويرات والتركيبات
معاني محدثات وان كان لا يقربانها افعال كلم في هذه المسلة وقد قدمنا القول بوجوب
فاذا كان الامر على ما وصفناه لم يكن لاحد ان يسال عن هذه المسلة وقد يخالف في هذه الامور
التي ذكرناها افعال لانه اذا قال فما الدليل على ان هذه الافعال تتعلق بفاعل فقد اثبتها
افعالا فاذا انكر ان تكون افعالا فقد ابطل باخر كلامه ما اثبته باوله ولكن قد يسوغ
ان يقول ما الدليل على ان التاليف يتعلق بمولف وان لم يسلم انه فعل لشبهة تدخل عليه فاذا
كان الامر على ما وصفناه رجعنا فقلنا الدليل على انه لا بد للافعال من تعلق بفاعل انا وجدناها
يتقدم بعضها على بعض في الوجود ويتاخر بعضها عن بعض ويوجد في زمان يصح عدمها فيه
بدلا من الوجود ويعدم في زمان يصح وجودها فيه بدلا من العدم فاذا كان هذا وصفها قلنا لا يخلو
ما تقدم منها ان يكون متقدما لنفسه او لمعنى يوجبه او لا لنفسه ولا لعلة او لمقدم قدمه
وكذلك حكم القول فيما تاخر منها فنظرنا فاذا هو مستحيل ان يكون انما تقدم منها انما تقدم لنفسه
لانه قد يتقدم على ما هو من جنسه ويتاخر عنه ما ذاته مثل ذاته كالجواهر واجزا السواد وغير
وغير ذلك من المتماثلات فلو كان ما تقدم منها متقدما لنفسه لم يكن بالتقدم اولى مما هو مثل له
ولا كان المتاخر منها بالتاخر اولى منه بالتقدم اذ قد صح وثبت ان المتماثلين هما ما سد احدهما مسد
صاحبه وناب منابه واقتضت ذاته من الاحكام ما اقتضته ذات ما كان مثلا له وفي العلم بتقدم

في المتماثلات على بعض وتاخر بعضها عن بعض فان ما تقدم منها فالتقدم اولى منه بالتاخر وما تاخر
منها فالتاخر اولى منه بالتقدم دليل على انه لا يجوز ان يكون المتقدم منها متقدما لنفسه ولا المتاخر
منها متاخرا لنفسه ويستحيل ان يكون ما تقدم منها متقدما لعلة توجبه لانه ليس بان توجد له تلك
العلة اذا لم تكن تلك العلة منه متعلقة بموجدها اولى من وجودها بغيره وجود ساير ما جانسها الساير
ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم الذي هو الوجود في الوقت المخصوص الذي تكلم
عليه حتى يتساوى في الوجود ولا يتاخر بعضها عن بعض لاحتمالها ما يقتضي وجودها من المعاني وكونها
متماثلة وعلى انه لو كان المتقدم من الجوهر واجزا السواد متقدما لعلة والمتاخر منها متاخرا لعلة لكانت
علة المتقدم قبل علة المتاخر اذ كانت موجودة مع المتقدم الذي قبل المتاخر ولو كان ذلك كذلك
لوجب ان يكون لعلة ايضا ما تقدمت احدى العلتين على الاخرى لان علة التقدم والتاخر يجب ان تكونا
من جنس واحد لانهما حدوثان ووجودان للحادث الموجود لو تناما معنى من المعاني وقد اسا فيما سلف
انه لا يجوز تقدم احدى المثلين على صاحبه لنفسه وجنسه ووجود الشي في زمانين متغايرين لا يخرج
الوجود عن حقيقته فيجب كذلك ان تكون علة وجود الشي في زمان كعلة وجود غيره في غير ذلك الزمان
ومن جنسها واذا كان كذلك وجب ان يكون تقدم احدى العلتين للاخرى لعلة ثانية والقول في الثانية
في وجوب تعلقها بثالثة اذ كانت متقدمة لعلة كالقول في الاولى وكذلك القول في علة التاخر وهذا
يوجب ما لا نهاية له من الحوادث وذلك محال وقد اعترف المخالف بان الشي الذي يتقدم وجوده وجود
ما هو مثل له لعلة ففعلها فاعل اقتران الفعل يتعلق بالفاعل وكان حكم المعلول حكم العلة في ذلك
ما اردناه وان امتنع من تعلق العلة المقتضية لوجود ما يوجد به الفاعل دخل عليه ما كلمناه به انفا
من انه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضي وجوده في زمان بعد زمان اولى من احتمال وجود ذلك فيما
هو مثل له قال وسنبين بعد هذا ان الجواهر المعدومات ليست بذوات ولا اعيان ولا جواهر قبل
وجود الاعراض وانما لم توجد الا مع وجودها انما لم نقدم هذا الباب في هذه الدلالة لعدم حاجتنا اليه
وذلك انا نجعل مكان قولنا تقدمت الجواهر بعضها على بعض ان نقول ان بعضها ينتضد قبل بعض
وبعضها يتفرق قبل بعض وبعضها يجتمع قبل بعض وانه لا يجوز ان يكون ما ينضد منها متنضدا
لنفسه وما افترق منها مفترقا لنفسه لقيام الدليل على تماثلها وانما اقتضاه ذوات بعضها من
الاحكام اقتضاه ذوات سايرها وفي العلم بان منها ما يكون مجتمعا متنضدا ومنها ما يكون مفترقا
متباينا دليل على انه ليس الذي اقتضى لها ذلك ذواتها وان كانت تلك العلة فعلها فاعل وصارت

بوجودها على صفة ما ذكرناه من الاجتماع والافتراق صح ان الافعال تتعلق بالفاعل وان تلك العلة
اذا كانت متعلقة بالفاعل من حيث كانت فعلا محدثا وجب ان يكون هذا سبيل الجسم اذ كان
فعلا لمساواته لما يتعلق بالفاعل فيما له كان متعلقا به وهذا اقرار بتعلق الافعال بالفاعل قال
ويستحيل ان يكون ما تقدم منها متقدما لا لنفسه ولا لعلة لانه كان يجب ان لا يكون بالتقدم في وقت
تقدمه اولى منه بالتاخر ولا بالتاخر اولى منه بالتقدم ولا كان هو بان يكون متقدما لا لنفسه
ولا لعلة اولى من تقدم ما هو مثله في زمانه لا لنفسه ولا لعلة وفي العلم بكون المتقدم بالتقدم
اولى منه بالتاخر والمتاخر بالتاخر اولى منه بالتقدم وان وصفه بالتقدم والتاخر يفيد فوايد
متغايرة لا تجري مجرى الالقاب التي لا تفيد دليل على انه لا يجوز ان يكون ما تقدم منها متقدما لا
لا لنفسه ولا لعلة قال وفي فساد هذه الاقسام التي لا يخلو الامر منها في التقدم والتاخر دليل
على ان لها مقدما قدم فيها ما قدم واخر منها ما اخر قال وهذا اخر ما نقول عليه في وجوب
تعلق الافعال بفاعل قلت مضمون هذا الكلام ان العلم بان المحدث لا بد له من محدث يستدل
عليه بان ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان والتخصيص لا بد له من مخصص لانه ترجيح لاحد
طرفي الممكن على الاخر والترجيح لا بد له من مرجح وقد ذكرنا ان هذا هو الطريق الذي سلكه
ابو الحسين وابو المعالي وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم فقرروا افتقار المحدث الى افتقار
الممكن المتساوي الطرفين الى المرجح لاحدهما وذكر القاضي ابو بكر انما ذكره من ضرب المثل بالبناء اذا
صار بناء والغزل اذا صار ثوبا اذ هو لاجل ظهور ذلك في نفوس الخاصة والعامة لا لان احدهما
مقيس على الاخر وذلك ان كثيرا من المعتزلة كابي علي وابي هاشم يقررون ذلك بالقياس على افعال
العباد فيقولون ان الكتابة لا بد لها من كاتب والبناء لا بد له من بان فكذلك الجسم المحدث لا بد له من
فاعل للقدر المشترك لان العلة الموجبة افتقار الاصل الى الفاعل انما كان لحدوثه وهذا موجود في الفرع
الى ساير كلامهم المعروف في مثل هذا فذكر القاضي ابو بكر انه لا حاجة الى هذا بل افتقار احدهما كافتقار
الاخر وقرر الجميع بالطريقة التي ذكرها وهو قوله لان الصنعة يستحيل وقوعها الا من صانع كما
يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له وكاتب لا كتابة له فتعلق الصنعة بالصانع كتعلق
الصانع في كونه صانعا بوجود صنعته قال وهذه النكتة المعتمدة في الدليل قلت
بيان هذا انه اذا قيل صنعة او فعل كان هذا اللفظ متضمنا صانعا فاعلا كما اذا قيل فاعل
صانع كان ذلك متضمنا فعلا وصنعة وذلك لان المصدر يستلزم الفاعل كما يستلزم الفاعل

المصدر

المصدر فكما ان العقل يعلم امتناع فاعل لا فعل له فهو يعلم امتناع فعل لا فاعل له والقاضي ابو بكر قرر هذا
الوجه ايضا بناء على ان العلم بافتقار المحدث الى المحدث ليس بضروري وزعم الاشعري يقول بذلك كما تقدم
من قوله انا لا ندعي ولا لاصحاب الكتاب ان العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شيء يدرك من جهة
الضرورات ومن المعلوم ان كلام الاشعري ليس فيه شيء من هذا ولم يذكر في كلامه ان العلم بافتقار الصنعة الى
الصانع يتقرر بان استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة ولا ان ذلك يتضمن تقديما
وتاخيرا مفتقرا الى مقدم ومؤخر ثم ان القاضي قرر بان المتقدم والمتاخر لا يجوز ان يكون لعلة تقوم بالمتقدم
والمتاخر لانه ليس وجود العلة به اولى من وجودها بغيره اذا لم يكن هناك موجد وكذلك وجود ساير
العلل المجانسة لها لساير ما يحتمله ذلك الجنس الذي وجدت به العلة ولان ذلك يتضمن تقدم علة على علة
فتفتقر ايضا الى علة متقدمة وذلك يفضي الى وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال وهذه المقدمة فيها
نزاع مشهور لكنه احتج بها على من يسلمها الى المعتزلة ولانه عند نفسه قد اقام الدليل عليها في موضع اخر
وايضا فانه بنى دليله على تماثل الجواهر وهذا فيه نزاع مشهور ولكنه احال على تقريره لذلك في موضع اخر
وابطال هذا القسم يظهر بدون هذه الادلة وذلك ان الكلام في حدوث ما يحدث من الحوادث التي تقدمت وتاخرت
وهذه لا تقوم بها العلل في حال عدمها انما تقوم بها في حال وجودها فيمتنع ان يكون حدوثها بمعنى قام بها قبل
حدوثها لان المعدوم لا يحدث الموجود ولا يكون المعدوم علة للموجود ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة
التي فيها شبهة وطول دون الطرق القريبة التي هي اقرب واقطع قد تكون لكون الناظر لهم لا يسلم صحة الطرق
القريبة الواضحة القطعية اما عنادا منه واما لشبهة عرضت له افسدت عقله وفطرته مثلما يعرض كثيرا
لهو لا فيحتاج معه من يكون كذلك الى ان يعدل معه الى طريق طويلة دقيقة يتسلم مقدماتها مقدمة مقدمة الى ان
تلزمه الصحة بغير اختياره وان كانت المقدمات التي ما نعها ابين واقطع من المقدمات التي سلمها لكن هذا
يحتاج اليه كثيرا في مخاطبة الخلق وكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يشك في صدقهم ويقبل
شهادة من هو دونهم اما لجهله واما لظلمه وكذلك كم من الخلق من يرد اخبارا متواترة مستفيضة
ويقبل خبر من يحسن به الظن لاعتقاده انه لا يكذب وكم من الناس من يرد ما يعلم بالدلائل العقلية والسمعية
ويقبله اذا راى مناما يدل على ثبوته او راه من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا اكثر من هذا وكم من يرد نصوص
الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه او امامه فيقبلها حينيذ لكون نفسه اعتادت قبول
ما يقوله ذلك المعظم عنده ولم يعتد تلقي العلم من الكتاب والسنة ومثل هذا كثير وكذلك كثير من الناس
قد يالف نوعا من النظر والاستدلال فاذا اتاه العلم على ذلك الوجه قبله فاذا اتاه على غير ذلك

الوجه لم يقبله وان الوجه الثاني اصح واقرب لكن من تعود ان يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك
طريق اقرب منها امنة وفيها الماء لكن لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها وكذلك الادلة التي فيها دقة
وغموض وخفا قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الامور الدقيقة ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق
الدقيقة الخفية التي يفهمها اكثر الناس احب اليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور
ومثل هذا موجود في المطالب والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة فمثل هذه الطرق
الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات وتلازمات وادراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع
بها من هذا الوجه في حق طايفة من الناظرين والمناظرين وان كان غير هولا من اهل الفطر السليمة والاذهان
المستقيمة لا تحتاج اليها بل اذا ذكرت مجها سمعه ونفر عنها عقله وراى المطلوب اقرب وايسر من ان
يحتاج الى هذا فان علم العقول بان افتقار المحدث الى المحدث ابين واظهر من علم العقول بان تخصيص احد
المثلين بشي عن الاخر يحتاج الى مخصص من هاتين القضيتين حق التصور ولم يمكنه مع الشك في الاولى
ان يجزم بالثانية بل قد لا يتصور احداهما حق التصور الا ترى انه اذا قيل لمن صدق بالثانية بل قد لا يتصور
احداهما حق التصور لم قلت ان التقديم والتاخير لا بد له من مقدم ومؤخر رجع الى الطريقة السليمة
وحكم بذلك وغايته ان يقول ان الاشيا المتساوية لا يترجح بعضها على بعض الا لمرجح فلو قال قايل لم قلت
ذلك ولم لا يجوز ان يترجح هذا على هذا لا لمرجح اصلا ويختص بما اختص به لا لمخصص اصلا لكان انكاره
لقول هذا القايل دون انكاره لقول من قال لم قلت ان هذه الحوادث لا تحدث الا بمحدث وهذه
التالفات والتركيبات الحادثة كالشعر ان لم يكن لا مؤلف ولا مركب لان ترجيح احد المتساويين الحادثين
على الاخر بلا مرجح هو نوع من حدوث الحادث بلا محدث فان سوغ العقل حدوث حادث بلا محدث سوغ ان يحدث
احد المثلين دون الاخر بلا مخصص لحدوثه وهل تخصيص احد الحادثين بوقت دون وقت وبشكل دون شكل
او وصف دون وصف الا نوع من حدوث حادث فان الصفات والاشكال حوادث والتقدم والتاخر شكل
اضافة للحوادث ايضا وقيما موصوفة في الحدوث كاضافة الحادث الى مكانه وكل ذلك مما يعلم بصريح
العقل وفطرته السليمة انه لا بد له من محدث مخصص او مؤلف ولهذا لم يحتج الاشعري الى ان يقيم على
ذلك دليلا كما فعله القاضي واتباعه الا ان يكون في موضع اخر فعل كما فعلوا ولعله ان فعل
ذلك فعله لاجل عناد المناظرين او جحدهم فسلك بهم الطرق البعيدة لما لم يسلكوا الطرق القريبة لا
لانه عنده يحتاج الى الطرق البعيدة ولهذا لا توجد هذه الطرق البعيدة في كلام احد من السلف والايمة ولا
ذكرت في القران فانها من باب تضييع الزمان واتعاب الحيوان في غير فايدة والقران لا يذكر فيه مخاطبة كل مبطل

بكل

بكل طريق فان هذا لا نهاية له ولا ينضبط وانما يذكر الحق والادلة الموصلة اليه لذوي الفطر السليمة ثم
اذا اتفق معاند او جاهل كان من مخاطبة من المسلمين مخاطبا له بحسب ما تقتضيه المصلحة كما
يحتاج الى الترجمة احيانا وقد يستدل على اهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والانجيل ففي
الجملة الطرق التي تختص بطايفة طايفة مع طولها وثقلها على جمهور الخلق لا تكون في مثل الكتاب
العزيز الذي جعله الله شفا ورحمة ودعا به الخلق جميعهم ليخرجهم من الظلمات الى النور فان
مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق ان يذكر فيه من الطرق ما يثقل على جمهور الخلق ويستنكرونه ويعدونه
لكنة وعيا لا يحتاج اليه ويرونه من باب ايضاح الواضحات كما لو ذكر فيه الرد على السوفسطايية
ببيان ان الشمس موجودة والقمر موجود والبحار موجودة والجبال موجودة والكواكب موجودة وان
الانسان يعلم هذا بالمشاهدة ونحو ذلك لكان هذا مما يستثقل ذكره ويستثقله ويشركه جمهور
العقلا لان هذا عندهم امر معلوم مستقر في عقولهم لا يحتاجون فيه الى خطاب عالم من العلماء
فضلا عن كتاب منزل من السما فاذا قدر ان بعض الناس احتاج الى ازالة ما عرض له من هذه الشبه
السوفسطايية كان هذا من الامراض النادرة التي لا تعرض لجمهور العقلا وعلاج هذا لا يحتاج الى
كتاب منزل من السما يقصد به هدى الخلق وبيان ما يحتاجون اليه في صلاح امورهم ولو ذكر في
القران مثل هذا لم يكن لما يذكر من ذلك غاية لان الخواطر الفاسدة لا نهاية لها ولا ضابط فكان
يضيع زمان الناس في القراة والسماع بما لا ينتفع به جماهيرهم ويشتغلون بذلك عما لا بد
لهم منه ولا يصلح امرهم الا به ونحن لم يكن بنا حاجة في الايمان بالله ورسوله الى مثل هذه الطرق وانما
ذكرناها لما كان الذين سلكوها يعارضون الله ورسوله بمقتضاها ويزعمون انه قامت عندهم
ادلة عقلية تناقض ما جات به الرسل فكشفنا حقايق هذه الطرق التي بها يعارضون ليتبين
ان ما عارض النصوص منها لا يكون الا باطلا وما لم يعارض النصوص فقد يكون حقا وقد يكون باطلا
وما يكون حقا ولم يعارض النصوص فقد يحتاج اليه بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت
اليها ما يغني من ذلك بل تلك الطرق اقوى واقرب وانفع فان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
وقد قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والصراط المستقيم هو اقرب الطرق الى المطلوب
بخلاف الطرق المنحرفة الزايغة فانها اما ان لا توصل واما ان توصل بعد تعب عظيم وتضييع مصالح
اخر فالطرق المبتدعة ان عارضت كانت باطلة وان لم تعارض فقد تكون باطلا وقد تكون
حقا لا يحتاج اليه مع سلامة الفطرة ولهذا كل من كان الى طريق الرسالة والسلف اقرب كان

الى موافقة صحيح المعقول وصحيح المنقول اقرب فالقاضي ابو بكر وان كان اقرب الى صريح المعقول
وصحيح المنقول في اصول الدين خلاف اصول الفقه من ابي المعالي واتباعه فابو الحسن الاشعري اقرب
الى ذلك من القاضي ابي بكر وابو محمد بن كلاب اقرب الى ذلك من ابي الحسن والسلف والايمة اقرب
الى ذلك من ابن كلاب فكل من كان الى الرسول اقرب كان الى صريح المعقول وصحيح المنقول
لان كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه وهو المبلغ عن الله كلامه وخير الكلام كلام الله وخير
الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة وتمام بيان ذلك ان ما ذكره القاضي
ابو بكر من الطريقين البعيدين اقربهما مبني على ان دلالة الصنعة على الصانع كدلالة الصانع على الصنعة
وهذا انما يدل من جهة الاشتقاق اللفظي كما تقدم ومن المعلوم ان من شاهد الحوادث فقد يعلم ان لها
صانعا لا يعلم انها صنعة ولا مفعولة لفاعل حتى ينتقض علمه باحدهما علمه بالاخر فان لم يعلم ان الحادث
لا بد له من محدث لم يعلم انها مفعولة ولا مصنوعة فضلا عن ان يعلم ان لها صانعا وفاعلا واذا علم انها
مصنوعة مفعولة امتنع مع ذلك ان لا يعلم ان لها صانعا فاعلا يوضح ذلك ان علم الناس بان الصنعة
مفتقرة الى الصانع ليس بدون علمهم بان الصانع لا بد له من صنعة بل علمهم بالثاني قد يكون اقوى من الاول
وذلك لانه اراد بكلامه ان الصانع لا يكون صانعا الا بصنعة والفاعل لا يكون فاعلا الا بفعل
وهذا صحيح ولكن ليس هذا ابين من كون المصنوع لا يكون مصنوعا الا بصانع والمفعول لا يكون مفعولا
الا بفاعل والصنعة لا تكون صنعة الا بصانع بل الناس اذا راوا الحادث علموا بعقولهم انه لا بد له من فاعل
احدثه وقد يكون ما يصلح ان يكون فاعلا ولا يعلمون هل فعل شيئا او لم يفعله وكان فيما ذكروه بيان
الابين الاظهر بالاخفى وهم يمنعون من تحديد الاظهر بالاخفى وقد قلنا ان هذا قد يستعمل مع جهل
المخاطب او عناده ونحو ذلك واما الطريق الثانية التي جعلها القاضي ابو بكر معتمده فهي مع طولها
يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة لكن اذا دخل في مقدماتها تماثل الجواهر وتناهي الحوادث ومن
المعلوم لكل مومن عاقل ان الاقرار بالصانع لا يفتقر الى هذا وهذا بل وعلم الحق بان الحادث لا بد له
محدث لا يفتقر لا الى هذا ولا الى هذا وهو ذكرها بين المقدمتين مع غيرهما وفيما ذكره من غيرهما غنية
عنهما فان تماثل الاعراض كاجزا السواد يغنيه عن تماثل الجوهر وما ذكره من الوجه الاول في امتناع
التقدم لعلة يغنيه عن الوجه الثاني المبني على تناهي الحوادث ثم مما ينبغي ان يعرف ان الذين يسلكون
الطرق المبتدعة في اثبات الصانع وتصديق رسوله اذا اعتقدوا انه لا طريق الا تلك الطريق جعلوا
من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحدا او دهريا ونحو ذلك وهذا يذكرونه في مواضع منها انهم

لما اعتقدوا

لما اعتقدوا ان اثبات الصانع موقوف على اثبات الجوهر الفرد جعلوا اثبات ذلك من اقوال المسلمين
ونفي ذلك من اقوال الملحدين وكذلك قد يقولون ان تماثل الجواهر والاجسام من اقوال المسلمين ونفي
ذلك من اقوال الملحدين وكذلك قد يقولون ان تناهي الحوادث من اقوال المسلمين والقول بعدم تناهيها
من اقوال الدهرية الملحدين ولهذا نظاير مع ان الذي يضيفونه الى المسلمين قد يكون انما ابتدعه طايفة
من اهل الكلام الذي ذمه السلف والايمة والقول الاخر هو الذي عليه سلف الامة وايمتها
وجمهور الخلق وكذلك قد يضيفون الى السنة ما لا يوجد في كتاب ولا سنة ولا قول احد من
السلف بل قد يكون الماثور ضد ذلك حتى يتناقض احدهم النقل فيحكي اجماع المسلمين واجماع
اهل الملل على شي ثم يحكي النزاع عنهم في موضع اخر كما رايته قد ذكره بعض فضلاء المتكلمين
من اصحاب ابي المعالي اظنه ابا الحسن الطبري المعروف بالكيا او بعض نظرايه ذكر في كتابه لما
استدل على حدوث العالم بدليل الاعراض المشهور عن المعتزلة واتباعهم من الاشعرية والكرامية
وغيرهم قال فاما الركن الرابع وفيه المعركة والتشاجر عندهم يحصل وهو اثبات
استحالة حوادث لا اول لها وقد اطبق المسلمون واتباع الانبيا كلهم على استحالة حوادث لا اول لها
وقال ملحدة الفلاسفة باثبات حوادث لا اول لها وقال في مسالة حلول الحوادث بعد ان ذكر
الكرامية قال واعلم ان المجسمة ايضا يقولون ان الحوادث تقوم به وان لم يصرحوا بذلك
ثم والكرامية في اثبات الجهة وقيام الحوادث بذات القديم على حد سوى وذلك انهم يجوزون على
الله الحركة والذهاب والنزول والصعود والانتقال فيقولون هذه الاشيا لم تكن فكانت وهذا
هو الحادث ثم اثبتوا الله التحيز وذلك لا يقوم الا بالمتحيز قال وقد اثبتوا حوادث لا اول لها قال ولا
يقول الملحدة الا بهذا وقد دللنا على بطلانه وانه لا يتم القول بحدوث العالم الا بابطاله وهذا
القول الذي يحكيه هذا وامثاله من اجماع المسلمين او اجماع المليين في مواضع كثيرة يحكونه بحسب
ما يعتقدونه من لوازم اقوالهم وكثير من الاجماعات التي يحكيها اهل الكلام هي من هذا الباب فان
احدهم قد يرى ان صحة الاسلام لا تقوم الا بذلك الدليل وهم يعلمون ان المسلمين متفقون على
صحة الاسلام فيحكون الاجماع على ما يظنونه من لوازم الاسلام كما يحكون الاجماع على المقدمات التي
يظنون ان صحة الاسلام مستلزمة لصحتها وان صحتها من لوازم صحة الاسلام ويكونون لم يعرفوا
في المسلمين الا قولين ثلثة فيحكون الاجماع على نفي ما سواها وكثير مما يحكونه من هذه الاجماعات
لا يكون عندهم فيها نقل لا عن احد من الصحابة ولا التابعين ولا عن احد من ايمة المسلمين بل ولا العلما

بلغ

المسمون من الذين لهم في الامة لسان صدق ولا فيها اية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله وهم
مع هذا يعتقدون انها من اصول الدين التي لا يكون الرجل مومنا الا بها ولا يتم دين الاسلام الا بها ونحو
ذلك ومثل هذا الرجل وامثاله من اهل الكلام لما اعتقدوا ان العلم باثبات الصانع وصدق الرسول
موقوف على هذا الدليل الذي يحكيه عن جميع اهل الملل وجميع اتباع الانبيا وهو مع هذا لا يمكنه
ان ينقله عن عالم واحد لا من الصحابة ولا من التابعين ولا تابعيهم ولا الايمة فيه اية ولا حديث
والمنصوص عن الايمة المشهورين عند الامة يناقض ذلك ولهذا عاد يحكي عن اهل الحديث الذين سماهم
مشبهة انهم يقولون بذلك واما ما ذكره في معرض التشنيع عليهم ففي ذلك ما يبين ان اتباع الانبيا
تنازعوا في ذلك وما ذكره من ان حدوث العالم لا يتم الا بابطاله يقول من نازعه ان الامر في ذلك
بالعكس وان القول بما اخبرت به الرسل من ان الله تعالى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام لا يتم مع هذا القول ولا يتم الا بنقيضه لان ابطال هذا يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
وهذا ممتنع في بداية العقول وبذلك صالت الدهرية على اهل الكلام الذين سلكوا هذه السبيل
فاما القول بما اخبرت به الرسل صلوات الله عليهم وسلامه فلا ينافي هذا الاصل بل يبطل ما
يرفع به الملاحدة اقوال الرسل ثم انه يحكي عن اهل الحديث هذا القول وان معنى قولهم هو انه تحله
الحوادث ونجد كثيرا من متكلمة اهل الحديث كابي الحسن ابن الزاغوني وابي بكر بن عربي يحكون
الاجماع على امتناع قيام الحوادث به واظن ان ابا علي بن ابي موسى ذكر ذلك وهذا من جملة
الاجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ما ظنه وهذا لان هذه اقوال مجملة قد يفهم منها
ما هو باطل بالاجماع والمطلقون لها ادرجوا فيها معاني كثيرة لا يفهمها الا خواص الناس
واول من اظهر هذه المقالات المعتزلة ونحوهم وصاروا يقولون انه منزه عن الاعراض والابعاض
والحوادث والمقدار والحد ونحو ذلك ويدخلون في نفي الاعراض نفي الصفات وفي نفي الحوادث نفي
الافعال القايمة به وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه ومباينته لهم وفي نفي الابعاض نفي علوه و
ومباينته ونفي الصفات الخبرية كالوجه واليدين ونحو ذلك مما يستلزم عندهم ان يكون له
ابعاض ومن عجيب ما ذكره في هذه المسألة مسألة افتقار الحادث الى المحدث ان ابا الحسن لما
ما الدليل على ان للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره واستدل بحدوث الانسان كما تقدم
فسر القاضي ابو بكر قوله بوجهين احدهما انه يريد بالخلق التقدير وكل جسم فله قدر فيكون المعنى
ما الدليل على ان لكل جسم قدرا الا اقدار قدره مقدر لكن هذا الوجه لم يرده الاشعري ولا ينبغي

كلامه

كلامه على ارادته فانه لم يذكر دليلا على ذلك والوجه الثاني ان يكون الخلق بمعنى الابداع والاختراع
وجعل الشي شيا عينا بعد ان لم تكن كذلك وهذا هو الوجه الذي اراده لكن اعترض عليه بعض
المعتزلة واظنه القاضي عبد الجبار بان كل من اقر بالمحدث المخلوق اقر بالخالق وكل من اعترف
بمفعول اعترف بفاعل ولو سلم ان الجسم مخلوق لم يحتج الى تعاطي الدليل على اثبات الصانع الخالق
واراد عبد الجبار بيان فساد الطريقة التي سلكها الاشعري وتصحيح طريقة شيوخه وهو اثبات
حدوث الاجسام اولا ثم اثبات المحدث بعد ذلك وليس الامر كما ذكر عبد الجبار بل الاشعري
فضل العدول عن هذه الطريقة التي سلكها المعتزلة عمدا مع علمه بها كما قد بين ذلك في رسالة
الثغر وبين انها بدعة محرمة في الشرايع لم يسلكها السلف والايمة وعدل عنها الى الاستدلال
بحدوث صفات الانسان لان ذلك امر مشهود معلوم والقران العزيز قد دل عليها وارشد
اليها لكن الاشعري لما اراد تقرير حدوث النطفة سلك في الاستدلال على حدوثها الطريقة
المعروفة للمعتزلة في حدوث الاجسام فهو وان كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة فمنع
يقول ان فيها تطويلا وشبهات ومقدمات كثيرة فيها نزاع لا يحتاج اليها ابتدا ولا يتوقف
الايمان بالله تعالى عليها بخلاف نفس تحول النطفة من حال الى حال فهذا ابين واظهر من كون
كل جسم لا بد له من اعراض مغايرة له وان الاعراض حادثة النوع ثم من اراد اثبات حدوث الاجسام
بانها لا تخلوا عن الحركة والسكون كما فعله من فعله من المعتزلة ومن وافقهم فالامر عليه ايسر من اثبات
من اثبت ذلك بانها لا تخلوا من كل جنس من اجناس الاعراض وان جميع الاعراض لا تبقى زمانين
كما سلك هذه الطريق كثير من الاشعرية ومن وافقهم فان هذه ابعد الطرق واطولها واضعفها
مقدمات لو كان في هذه الطرق شي صحيح فالجواب لعبد الجبار عن الاشعري ان يقال انه استدل
بحدوث الانسان وهو امر معلوم مشهور لا ينازع فيه عاقل وكان في ذلك مندوحة له عن
الاستدلال بحدوث جميع الاجسام وحينيذ فاذا ثبت ان للانسان صانعا ثبت ساير
صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك ثم امكن ان يعلم حدوث السموات والارض بالسمع ولا يحتاج
الى ما يدل على جميع الاجسام مع ان تمام الطريقة التي ذكرها الاشعري يدل على ذلك فيقال لعبد
الجبار ان كانت طريقتكم صحيحة فقد سلكها الاشعري في اخر استدلاله وان كانت باطلة
لم يكن عليه ملام في تركها بل الذين ذموا ما ذموا منه من اتباع السلف والايمة ذموا منه ما
وافقكم فيه من هذه الطريقة وامثالها فالذي تطلبوا منه موافقتكم هو الذي ينكره

عليه اتباع السلف والائمة كما ينكرون ذلك عليكم في الجملة فان كان طريقكم مذموما
فالذم الذي يلحقه به اقل مما يلحقكم وان كان صحيحا فقد سلكه في اخر الدليل لكنه لم يجعل
اثبات الصانع تعالى مفتقرا الى اثبات حدوث الاجسام لعلمه بان الامر ليس كذلك
وبان هذا مخالفة لدين المسلمين وسائر اهل الملل فكان في موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتدا
مخالفة للشرع والعقل واما كون من اقر بالشي المحدث المخلوق اقر بالخالق ومن اعترف
بالمفعول اعترف بالفاعل كما ذكره هذا المعترض فالامر كذلك ولهذا لم يتعرض الاشعري
للدليل على ذلك بل جعل كون المحدث دالا على المحدث امرا مستقرا معلوما بالفطرة اذ النزاع
في ذلك افتح من نزاع السوفسطائية واما القاضي ابو بكر فاراد ان يجيب عن الاشعري بوجه اخر
فزعم ان افتقار المحدث الى المحدث امر نظري لا ضروري وان الاشعري اثبت ذلك وذكر
ان اثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل كتضمن الفاعل للفعل ومن المعلوم ان كلام الاشعري
ليس فيه شي من هذا ولا يحتاج كلامه الى هذا وانما نشا الغلط من ظن القاضي ابي بكر ان العلم بافتقار
الفعل الى الفاعل امر نظري وليس الامر كذلك بل هو ضروري عند جماهير العقلا وان كان نظريا عند
طايفة من اهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم والشي قد يكون ضروريا مع امكان اقامة الادلة
النظرية عليه فلا منافاة بين كونه ضروريا مستقرا في الفطر وبين امكان اقامة الدليل عليه
فقال القاضي ابو بكر واما توجيه كلام ابي الحسن الى ان الخلق بمعنى الابتداع والاختراع فصحيح
مع اكثر اهل الدهر لان كثيرا من الدهرية والفلاسفة يزعمون ان العالم محدث من غير محدث
وانه متشكل ومصور بغير مصور ولا مدبر مع اظهارهم الاقرار بحدوثه وانهم لذلك
يعتقدون فاذا حصل هذا الاقرار من الفريق الذين ذكرناهم بحدوث الاجسام وتصويرها
وتركيبها مع انكارهم الصانع المصور كان الكلام معهم في تعلقها بمحدث احدثها
وصورها بعد الاصل الذي قد سلموه صحيحا قال وقد زعم قوم من المسلمين ان شطر الحوادث
او قريبا من شطرها يقع من غير محدث ولا فاعل اصلا وهو ثمامة بن اشرس النميري وشيعته
لانه كان يزعم ان المتولدات كلها لا فاعل لها وهي مع ذلك حوادث وافعال قال وانما ذكرت
لك هذه الفرقة من اهل الملة وغيرهم لتعلم ان الاقرار بحدوث الشي وانكار محدثه مذهب
قد شاع في اهل الملة وغيرهم وان تعجب ممن يعجب من هذا وانكاره دليل على جهله وشدة
غباوته وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الامم السالفة ومن بعدهم من شيوخه المعتزلة مع ان

الدعوى

الدعوى التي عول عليها صاحب الاعتراض هو ان كل من اقر بالشي المحدث المخلوق اقر
بالخالق وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل ولو سلم ان الجسم مخلوق لم يحتج الى تعاطي الدليل
على اثبات الصانع الخالق قال وقد انبانا بالذي يتلف من الكلام على جهله في هذا وذهابه
عن جهة الصواب فيه ثم نقول نحن ان الامر كما وصفته ما الذي فيه يوجب غلط واضع
الكتاب في تعاطيه اقامة الدليل على اثبات الخالق وقد اتفق الجميع من العاقلين على ان الافعال
تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بخالق ليس هو مما يعلم بالاضطرار ولا يثبت بدرك الحواس وانما يتطرق
اليه بالبحث والفحص الا شرذمة قليلة لا يعتد بقولها ادعت في هذا المذهب البديهة فان العلم
يقع به عند كمال العقل وليس هذا من قولنا وقول هذا المعترض وقد يصح ان يشك في وجوب هذا
التعلق من العقلا اشنا كون اذا عدلوا عن جهة الاستدلال وطرق الاستشهاد المودي الى معرفة
وجوب تعلق الفعل بالفاعل واذا كان هكذا لم يستنكر ما سلكه شيخنا رضي الله عنه من ذكر الدليل
على ان الانسان ليس هو المحدث لنفسه وان له محدثا سواه وان المخلوق لا بد له من ان يتعلق بخالق واذا
كان هذا مما يعلم بالاستدلال فكانه انما اراد ان يعرف ليعلم وجه الدليل الذي ادى المجمعين
الى وجوب تعلق الفعل بالفاعل وما من اجله اجمعوا على ذلك فما في هذا ما يعاب لولا فرط الجهل
وسوء الظن بالشيوخ وايضا فان الذي عابه هذا المعترض غلط بين من قبل انه سام الرجل اقامة
الدليل على حدوث الجسم قبل اقامته على وجود محدثه وهذا الترتيب لعمري يجب على من قصد الى
ان يدل على الامرين فاما من قصد نفس الدلالة على احدهما وهو ان المحدث يتعلق بوجود محدث فلا
يجب عليه ذلك فانه قصد الى الكلام في احدى المسالتين دون الاخرى قال وقد تقضى
القول في هذا الذي سامه هذا المعترض في اثبات الاعراض وحدوث الاجسام في غير كتاب بما لا يخفى
على عرف من مذهبه الدليل واطلع منه على اليسير ولقايل ان يقول ما ذكره القاضي
ابو بكر ليس فيه جواب عن الاشعري بل كلام الاشعري صحيح في نفسه لا يحتاج الى ما ذكره وبيان
ذلك من وجهين احدهما ان كلام الاشعري ليس فيه اقامة الدليل على هذه المقدمة التي جعلها
القاضي نظرية وهو تعلق الفعل بالفاعل وان المخلوق لا بد له من خالق بل الاشعري ذكر هذه المقدمة
ذكرا مطلقا وجعلها مسلمة ولم ينازع فيها من يعبا به ولهذا لا يعرف في هذه المقالات المعروفة
من نازع فيها وقول القاضي ان كثيرا من الدهرية والفلاسفة يقولون انه محدث من غير محدث
فهذا القول انما يحكى عن شرذمة لا يعرف من هم وقد تاول الشهرستاني وغيره ذلك بانهم

ارادوا به ان سبب حدوثه كان بالاتفاق لانهم انكروا الصانع وحينئذ فيكونون قد اثبتوا
فاعلا او لم يثبتوا سببا للحدوث وهذا قول اكثر المعتزلة والاشعرية وغيرهم يقرون بالصانع المحدث
من غير تجدد سبب حادث ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع وقال لهم الناس هذا
ينقض الاصل الذي اثبتم به الصانع وهو ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح فاذا كانت
الاوقات متماثلة والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شي ازلا وابدا ثم اختص احد الاوقات
بالحدوث فيه كان ذلك ترجيحا بلا مرجح بقول اوليك الدهرية وقول محمد بن زكريا ومثاله في
احالة الحدوث على تعلق النفس بالهيولا وامثال ذلك كل ذلك يرجع الى اصل واحد وهو اثبات
حدوث حادث بلا سبب حادث والفلاسفة القايلون بقدم كارسطو وابن سينا واتباعهما
جعلوا هذا حجة على القايلين بحدوث العالم لكن قولهم تقض هذا وما هو اقبح منه فانهم زعموا
ان الحوادث كلها حدثت عن علة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها لا يتاخر عنها شي من معلولها
فلزم من ذلك ان تكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث وذلك اعظم من كونها حدثت بلا سبب
حادث وقد بسط هذا في غير هذا الموضع واما ما حكاه القاضي عن ثمامة فهو من لوازم قوله
كما ان المعتزلة البصريين لو احدث ارادة لا في محل بلا ارادة الزمهم الناس حدوث الحوادث كلها
بلا ارادة وهو ينفي عنها الفاعل الارادي لا ينفي عنهما سببا اقتضى حدوثها وهم مع هذا معترفون
بانه لابد للحوادث من فاعل مختار لكن لازم المذهب ليس بمذهب وليس كل من قال قولا التزم لوازمه
التي صرح بفسادها بل قد يتفق العقلا على مقدمة وان تناقض بعضهم في لوازمها ولهذا كانت الشبهة
الواردة على قول القايل ان التخصيص الحادث لابد له من مخصص او ان الممكن لابد له من مرجح اعظم
مما يرد على ان المحدث لابد له من محدث والتناقض الذي يلزم اوليك اكثر ولهذا اورد ابو عبد الله
الرازي في مسالة اثبات الصانع على طريقة جميع ما يذكره من الطرق على ان الممكن لابد له من سبب
فاعترض على ذلك بانه لم قلتم ان الممكن لابد له من سبب ثم هنا نظران احدهما ان نقول انتم في هذا
المقام بين امرين ان تدعوا الضرورة فيه او النظر ودعوى الضرورة باطل لوجهين احدهما انا اذا
عرضنا على العقل ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح وعرضنا ايضا قولنا ان الواحد نصف
الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة القضية الثانية وثانيهما ان اكثر العقلا جوزوا وقوع
الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلا دفعه بيان ان العقلا جوزوا ذلك
صور احدها ان القايلين بحدوث العالم وهم المسلمون يقولون ان الله فعل العالم في الوقت

المعين

234

المعين دون سابر الاوقات لا لامر يختص به ذلك الوقت ومن علل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت
بمصلحة خفية تحكم باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سابر الاوقات المذكورة مع
تساويها باسرها فيكون ذلك وقوعا للممكن بلا سبب وثانيها الذين يحيلون الدواعي والاغراض
على الله تعالى وينكرون كون الحسن والقبح صفة عايدة الى الفعل يقولون ان الله تعالى حكم في الواقعة
المعينة بحكم مخصوص من ايجاب او ندب او حظر او اباحة مع كون ساير الوقايع مساوية لها
فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص وثالثها ان اكثر المعتزلة
زعموا ان القادر مع تساوي دواعيه الى الشي وضده قد يفعل احدهما دون الاخر لا لمرجح بل
زعموا ان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه لابد وان يختار
احدهما دون الاخر وزعموا ان العلم بذلك ضروري وان الجايع اذا خير بين رغيفين متساويين
من كل الوجوه فانه ولابد ان يختار احدهما بل يبتدي بكسر جوانب ذلك الرغيف من غير سبب
مخصص يختص به ذلك الجانب وكذلك النايم ينقلب من احد جنبيه لا لمرجح وادعوا الضرورة
في هذه الصورة ورابعها ان المعتزلة زعموا ان الذوات متساوية في الذاتية مختلفة في الصفات
الذاتية وانه ليس لاختصاصها بتلك الصفة علة وخامسها ان حركات الفلك لاجل التشبه
مع انها لو وقعت الى الجهة المضادة لحلتها او لطامها وجد لكان التشبه حاصلا لا عن مرجح
وسادسها انهم يقولون الكوكب المعين يختص بموضع معين من الفلك مع كون ذلك الموضع
مساويا لساير المواضع في الحقيقة والماهية لكون الفلك عندهم بسيطا فثبت ان العلما
حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ولو كان العلم بذلك ضروريا لاستحال ذلك كما استحال
ان يحكم بعضهم بكون الواحد اكثر من اثنين فهذا البطلان قول من يدعي الضرورة في هذا المقام واما
واما من يدعي الاستدلال فلابد له من دليل وانتم ما ذكرتم ذلك الدليل ثم لو ذكرتموه فانه
فانه ينتقض بالصور التي عددناها وذكر اسولة اخرى ثم قال ابو عبد الله الرازي والجواب
عن السوال الاول اجمالا وهو ان دليلنا بنا على مقدمتين احداهما ان المحدث لابد له من محدث وان
وان يكون ممكنا لان الذي لا يقبل حقيقة العدم لا يكون معدوما في شي من الاوقات وثانيهما
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح وهاتان المقدمتان لا يشك فيهما عاقل وما
ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شبه السوفسطايية القادحة في ساير العلوم الضرورية
وتلك لا تزيل عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات فكذلك ما ذكرتموه قال وهذا جواب

قاطع للمصنف قال والمنهج الثاني ان يجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل الى ان قال
قوله اذا ثبت كون المحدثات ممكنة وجب اسنادها الى مؤثر وقوله تدعون فيه الضرورة
او النظر قلنا بل ندعي فيه الضرورة فانا اذا فرضنا انسانا سليم العقل لم يمارس هذه المحاولات
ثم يعرض على عقله ان كفتي الميزان هل يترجح احداهما على الاخرى لا لسبب اصلا فان صريح العقل
يشهد له بانكار ذلك ولذلك اذا دخل قرية ثم يجد فيها عمارة اصلا ثم دخلها فراى فيها عمارة رفيعة
وقصرا مشيدا فانه مضطر الى العلم بوجود مصور ومحرك بل الصبيان يضطرون الى العلم بذلك لانهم
اذا وجدوا في موضع شيئا لم يتوقعوا حصوله فيسال حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع
ذلك الشي في ذلك الموضع فدلنا هذا على ان ذلك من العلوم الضرورية قوله اذا عرضنا على العقل
ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وجدنا الاول اظهر
قلنا هذا ممنوع وبتقدير التسليم لا يلزم من كون الاول اجلى منه ان لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم
الضرورية متفاوتة في الخفا وكما ان التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية فكذلك التفاوت
في الضروريات لا يخرجها عن ان تكون ضرورية قوله ان جمعا من العقلا التزموا وقوع الممكن لا عن
سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل غايته ان صار ذلك
لازما على مذاهبهم وليس كل ما صار لازما وجب ان يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال
انما يجي في التزامه ما يناقض هذه القضية لا في لزومه وكذلك فان اصحاب هذه المذاهب متى الزمتهم
وقوع الممكن لا على سبب فانهم يحتالون في الجواب عن ذلك سوا ان كانت اجوبتهم عن ذلك قوية
او ضعيفة وذلك يدل على ان العلم بذلك ضروري واما العذر عن كل واحد من الصور التي اوردتموها
فنحن بعد ذلك ان شا الله تعالى في المواضع اللايقة بها وبالجملة فكل مذهب يودي الى القول
بوقوع الممكن لا عن سبب فاحالة البطلان على ذلك المذهب اولى من احالته على هذا الاصل
المعلوم بالضرورة ٥ قلت فهو وان سلك مسلك هولا في بيان افتقار المحدث الى المحدث
لانه ممكن والممكن لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح فمسلكه اطول واضعف وذلك ان كون تخصيص
احد الوقتين المتماثلين بالحدوث دون الاخر يفتقر الى مخصص ابين من كون الممكن لا يترجح احد طرفيه
الا بمرجح فان المعلوم لكل احد ان الممكن الذي لا يوجد بنفسه لا بد له من غيره فلا يترجح وجوده
الا بمرجح اما كون عدمه لا يترجح على وجوده الا بمرجح فهذا محل نزاع واكثر العقلا ينفون ذلك
وعندهم ان العدم لا يعلل ولا يعلل به كما قال ذلك من قاله من متكلمة اهل الاثبات

وغيرهم كالقاضي ابي بكر وابي المعالي وابي الحسين بن الزاغوني وغيرهم فالجمهور يقولون
عدم الممكن لا يفتقر الى سبب بل ليس له من ذاته وجود فاذا لم يكن ثم سبب يقتضي وجوده
بقي معدوما واذا قال القائل عدم وجوده لعدم علة وجوده كما ان وجوده لوجود علة قالوا انما نعني
ان نفس عدم العلة مستلزم لعدمه ودليل على عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان
عدمه لا يفتقر الى سبب منفصل اصلا وما لا يفتقر الى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل
وذاته ليست مستلزمة للعدم للعدم لتكون ممتنعة بل ليست مقتضية للوجود فعدمه
مستمر اذا لم يكن هناك سبب يقتضي وجوده ولكن يستدل بعدم الموجب على عدم الموجب
لان وجوده بدون سبب محال فاذا علمنا ان لا سبب يقتضي وجوده علمنا عدم وجوده فهذا
من باب الاستدلال وقياس الدلالة لا من باب العلة التي هي المؤثرة في عدمه في الخارج والله اعلم
وايضا فالمعلوم بالبديهة هو ان ترجيح احد المتماثلين من كل وجه على نظيره لا يكون الا بمرجح
وان هذا معلوم بصريح العقل واذا كان كذلك فطريقة المتكلمين الذين قالوا ان الحادث لا يختص
بوقت دون وقت الا لمخصص كما قاله القاضي ابو بكر والقاضي ابو يعلى وابو الحسين البصري وابو المعالي
وابن عقيل وابن الزاغوني وامثال هولا من نظار المسلمين خير من طريقة الذين احتجوا بان الممكن لا
يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردي المقتول والرازي
والآمدي وامثالهم فان هولا بنوا ذلك على ان الممكن لا يترجح احد طرفي وجوده وعدمه على ٦
على الاخر الا بمرجح ومن المعلوم ان العلم بكون احد الامرين لا يترجح على الاخر الا بمرجح يظهر في
الامرين المتماثلين من كل وجه كما ذكروه في كفتي الميزان فانا اذا قدرناهما متساويين لم يترجح
احداهما على الاخرى الا بمرجح وكذلك الاوقات المتماثلة اذا اختص وقت عن وقت بحدوث
الحادث فيه كان ذلك التخصيص تخصيصا لاحد المثلين على الاخر والتخصيص ترجيح له عليه
فلا بد له من مخصص مرجح واما الوجود والعدم فليسا متماثلين في انفسهما وان كان الممكن
يقبل الوجود ويقبل العدم فليس وجوده مماثلا لعدمه كتماثل الوقتين والكفتين وليس هما
بالنسبة اليه جائزان وهو قابل لهما فغاية ما يقال انه باعتبار نفسه ليس هو باحدهما
باولى من الاخر فهما بالنسبة اليه متماثلان من هذا الوجه فيكون ترجح احدهما مفتقرا الى
مرجح ولكن عند التحقيق يظهر انهما بالنسبة اليه ليسا متماثلين وانه ليس هنا حقيقتان
ترجح احداهما على الاخرى بل ليس له من نفسه وجود اصلا فهو باعتبار ذلك لا يستحق

الا العدم لا يقال انه لا يستحق لا الوجود ولا العدم بل اذا جردنا النظر الى محض ذات الممكن الذي يقبل الوجود والعدم علمنا ان ذاته لا تكون موجودة بذاته لسنا نقول ان ذاته تستلزم العدم بحيث يكون عدمها واجبا او وجودها ممتنعا فان هذا حقيقة الممتنع لذاته لا حقيقة الممكن لذاته ولكن نقول ان ذاته هي باعتبار النظر اليها فقط معدومة عدما ليس واجبا بل عدما يمكن ان يتبدل بالوجود ومما يوضح ذلك ان كل محدث فهو ممكن فانه كان معدوما ثم صار موجودا فهو قابل للوجود والعدم ثم انه من المعلوم لكل احد ان المحدث لا يقال ان عدمه يفتقر الى سبب مرجح كما يفتقر وجوده الى سبب مرجح بل المحدث ليس له من نفسه وجود اصلا ولا يستحق باعتبار ذاته الا العدم اي لا يثبت له بذاته الا العدم لا انه يجب له بذاته العدم فان العدم ليس واجبا بذاته بل هو ثابت بذاته وقولي ثابت بذاته ليس هو اخبار عن شي ثابت في الخارج وذات فان المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة بل حقيقة الامر انه ليس له في الخارج شي موجود من ذاته وذلك هو ممكن الوجود من غيره فهو مفتقر الى غيره في كونه موجودا لا في كونه معدوما واذا قال قايل ان الممكن او المحدث يفتقر في عدمه الى عدم السبب الموجب قيل له وعدم ذلك السبب الموجب اما ان يكون واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا لزم ان يكون عدم كل ممكن واجبا فيكون جميع الممكنات ممتنعة لان عدم كل ممكن واجبا على هذا التقدير معلول بعدم واجب واذا كان معدوما لعدم علته وعدم علته واجبا كان عدمه واجبا وهذا معلوم الفساد بالبديهة واذا قيل ان عدم العلة ممكن فان كان معدوما بنفسه امكن ان يكون الممكن معدوما بنفسه لا بعلة وهو المطلوب وان كان معدوما بنفسه كان القول في تلك العلة كالقول في الاخرى ويلزم من هذا ان يكون عدم كل ممكن معللا بعدم ممكن اخر وهو باطل الوجوه منها انه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا باولى من العكس فان كل ممكن مفتقر الى المؤثر سوا سمي فاعلا او علة او موجبا او سببا او ما سمي به فاذا قيل عدم هذا الممكن لعدم مؤثره وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره كان كل منهما مساويا للاخر في الافتقار الى المؤثر فليس ان يكون عدم احدهما لعدم الاخر المفتقر عدما الى المؤثر باولى من ان يكون عدم ذاك وعدم ذاك لعدم اخر فالعدم الثالث ان كان هو الاول لزم الدور القبلي وان كان غيره لزم التسلسل في العلل والمعلولات وكلاهما ممتنع فهذا كله مما يبين ان عدم الممكن ليس مفتقرا الى المؤثر كافتقار وجوده الى المؤثر فليس ترجيح وجوده على عدمه كترجيح احد كفتي الميزان او ترجيح احد الزمانين بالحدوث

على الاخر

على الاخر فان هناك ترجيح الشي على مثله بلا مرجح ونسبة الحادث الى هذا الزمان كنسبته الى هذا ونسبة الرجحان الى هذه الكفة كنسبته الى هذه بخلاف الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن فانه ليس رجحان الوجود كرجحان العدم ومما يبين هذا ان المرجح للوجود في الممكن ليس هو المرجح للعدم ولا مثله ولا من جنسه فان المرجح للوجود مؤثر موجود والمرجح للعدم عدم المؤثر وليس الوجود هو العدم ولا مثله ولا من جنسه فليس المرجح لاحد طرفي الممكن هو المرجح للاخر ولا مثله ولا من جنسه ولا يمكن ذلك فيه بخلاف المرجح لاحد كفتي الميزان او المخصص لوقت دون وقت بالحدوث فانه يمكن ان يكون هو الاخر لتغير صفته او ما يكون من جنس الاخر وايضا فترجيح سائر صفات الحادث والممكن على الاخرى ليست كترجيح الوجود على العدم بل هي اقرب الى ترجيح الوقت على الوقت كتخصيصه بقدر دون قدر ووصف دون وصف ومكان دون مكان ونحو ذلك فان هذا الى تخصيصه بوقت دون وقت اقرب منه الى تخصيصه بالوجود دون العدم فتبين بذلك ان طريقة اوليك النظار من المسلمين مع كونهم سلكوا فيها من التطويل والتبعيد ما لا يحتاج اليه وربما كان مضرته اكثر خيرا من طريقة هولا الذين استدلوا بترجيح احد طرفي الممكن ثم ابن سينا وامثاله كانوا خيرا فيها من الرازي والامدي وامثالهما والرازي فيها خير من الامدي كما قد ذكر في غير هذا الموضع والمقصود هنا بيان ان طريقة اوليك خير من طريقة هولا وهذا كله مما يبين ان كل من كان الى الاسلام اقرب فان عقلياته في الامور الالهية اصح من عقليات من كان عن الاسلام ابعد منه الا حيث يكون قد اتبع في عقلياته من هو عن الاسلام ابعد منه وهذا كله يبين لمن تدبر ومن يدبر كلام هولا وكلام هولا وجد كلام متكلمي المسلمين خيرا من كلام متكلمي المتفلسفة ومتبعيهم وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا واتباعه لم يسلكها ارسطو وقدما الفلاسفة وقد قال ابن سينا في الاشارات ما حقه في تفسير الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره هو مقوله ما حقه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته قضية صحيحة وهي بينة بنفسها فان الممكن هو الذي لا يكون وجوده بنفسه فاذا قيل ما لا يكون وجوده بنفسه فوجوده من غيره كان هذا من القضايا البينة واما استدلاله على ذلك بقوله فليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فهذا الاحتجاج اليه وهو متنازع فيه وهو لم يقم عليه دليلا بل هو العدم باعتبار ذاته اولى به من الوجود

بل هو باعتبار مجرد ذاته لا يستحق إلا العدم وقوله فإن صار أحدهما فالحضور شيء أو غيبته
هو أيضاً مما لا يحتاج إليه ولا بنسبه ولا هو مسلّم إذ حقيقة كلامه إن صار الوجود فالحضور عينه وإن
صار العدم فالغيبة عينه فيكون إنما عدم لغيبة سببه وهذا كما قد عرف كلام بيّن وهو مانع
فيه وعند التحقيق بين أن عدم العين مستلزم لعدمه ودليل على عدمه لا أنه الموجب لعدمه وكلام
القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري وأمثالهما في هذا الباب هو أصح في المعقول فإن أبا الحسين يقول
الدليل على أن للحادث محدثاً هو أنه لا يخلو إما أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث أو كان يجب
أن يحدث فلو حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل
فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجباً في نفسه وإن حدث مع جواز أن لا يحدث لم
يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ولا شيء اقتضى حدوثه فقد بين أن الحادث لو كان واجب
الحدوث بنفسه لم يختص بوقت دون وقت والواجب بنفسه لا يختص بوقت دون وقت وإذا لم
يختص يجب أن لا يحدث في بعض الأوقات والتقدير أنه حدث في بعض الأوقات وأيضاً
فالتخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وإن كان ممكن الحدوث بحيث يكون قد حدث
وكان من الممكن أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أولى منه بعدم الحدوث لولا شيء اقتضى حدوثه فقول
أبي الحسين لم يكن وجود الحدوث أولى من عدم الحدوث لولا مقتض اقتضى الحدوث بيّن أن رجحان
عدم الحدوث يفتقر إلى مقتض لترجيح الحدوث على عدم الحدوث فكانت هذه الطريقة مع طولها خير
من طريقة ابن سينا والرازي وأمثالهما من وجهين أحدهما أن افتقار رجحان وجود المحدث على عدمه
إلى مقتض أبين في المعقول من افتقار كل ممكن فإن الممكن الذي يقدر أنه ليس بمحدث قد نازع طوائف
من الناس في ثبوته وفي إمكان كونه معلولاً لغيره ونحو ذلك وأما كون المحدث الذي كان بعد عدمه
لم ينازع هؤلاء في أنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمقتض فكان الاستدلال برجحان وجود المحدث
على عدمه أولى من الاستدلال برجحان كل ممكن الثاني أنه قال لم يكن بالحدوث أولى منه بالعدم
لولا شيء اقتضى حدوثه فبين أن رجحان الوجود على العدم لا يكون إلا بمقتض ولم يقل إن رجحان أحد
الطرفين على الآخر لا يكون إلا بمرجح وهذا الذي قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف وهو
بين في العقل ضروري فيه بخلاف ما قاله أولئك فإن فيه نزاعاً واضطراباً وليس هو بيناً في العقل
بل الصواب نقيضه وكذلك أبو الحسين يقول دائماً على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم
لولا فاعل وهذا كلام صحيح ويشبه والله أعلم أن يكون ابن سينا أخذ هذه الطريق التي سلكها من

كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمي الإسلام وأراد تقريبها إلى مذاهب الفلاسفة الأول الدهرية
ليصير كلامه في الإلهيات مقارباً لجنس كلام متكلمي الإسلام المسلمين بل يأخذ المواضع التي خالفوا
فيها السنة والعقل فيستدل بها على ما نازعوه فيه فيما وافقوا فيه دين المسلمين وهذا كما فعلت
إخوانه الباطنية مثل صاحب كتاب الأقاليد الملكوتية ونحوه فإنهم عمدوا إلى كل طريقة من
طوائف القبلة فأخذوا منها ما وافقوهم فيه من المقدمات المسلمة التي غلط فيها أولئك فبنوا
عليها لوازمها التي تخرج أولئك عن دين المسلمين وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم كما قالوا للمعتزلة
أنتم سلمتم لنا نفي التشبيه والتجسيم ونفيتم الصفات بناء على ذلك ثم أثبتم الأسماء الحسنى لله تعالى
فيلزم من الأسماء كما يلزم في الصفات فإذا قلتم إنه حي عليم قدير لزم في ذلك من التشبيه والتجسيم
نظير ما يلزم في إثبات الحياة والعلم والقدرة فإن أردتم إثبات أسماء بلا صفات وهذا ممتنع وإذا أنتم
قد وافقتم على نفي الصفات وهي لازمة للأسماء ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم نفي الأسماء ولهذا نظائر
في كلامهم فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين من المعتزلة وأشباههم أن تخصيص أحد
المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصص كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت وهذا مما
جعله هؤلاء أصلاً لهم في إثبات العلم بالصانع فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة
الإمكان والوجود وأن الممكن لا يترجح إلا بمرجح ليبني على ذلك قوله في قدم العالم ويقول إنه معلول
علة قديمة مستلزمة له وأخذ قولهم الضعيف في أن القادر المختار يحدث الحادثات
بلا سبب حادث جعله له حجة على قدم العالم بناء على ما طالبتهم بسبب الحدوث وكان ما يلزمه
ويبين فساد قوله أعظم مما يلزمهم ويبين فساد قولهم فإنه إذا كان العالم صادراً عن علة
مستلزمة له والعلة المستلزمة لا يتأخر عنها شيء من معلولها لزم أن لا يحدث من العالم
شيء من الحوادث وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث وفي ذلك من الترجيح بلا مرجح ما هو أعظم
مما بنوا عليه وجود الواجب فيلزمهم على قولهم بطلان ما به أثبتوا واجب الوجود وبطلان
الاستدلال بالحدوث على المحدث وبالممكن على الواجب وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث
أصلاً وذلك أعظم من قول أولئك حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث وقد ذكر ابن سينا
في هذه الطريقة التي سلكها في إثبات واجب الوجود ولوازمه على طريقة سلفه الفلاسفة
بل هي طريقة محدثة وهذا مما يبين أنه ركبها مما أخذه من المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام
ومن أصول سلفه الفلاسفة والذي أخذه عن متكلمة الإسلام أقرب إلى الحق مما أخذه عن سلفه

في ذلك لانه احد عمم ان تخصيص احد الشيئين المتماثلين الحادثين دون الاخر لا بد له من مخصص
وهذا لا بد له فاحد ذلك ان تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من موجب وهذا حق لاكن
قد ينازعونه في ان الممكن هل يمكن ان يكون قديما ام لا فان ابا الحسين وامثاله يقولون
الموجود على طريق الجواز ليس بالوجود اولى منه بالعدم لولا الفاعل ويقولون انه يستحيل
ان يوجد القديم بالفاعل لان المعقول من الفاعل هو المحصل للشي عن عدم وليس للقديم
حال عدمية ولهذا يقولون ان وجود القديم واجب وليس بان يجب وجوده في حال اولى
من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه وضم ابن سينا واتباعه الى ذلك
ان الممكن لا يكون معدوما الا بسبب وهذا مما نازعه فيه الجمهور حتى اخوانه الفلاسفة نازعوه
في ذلك وهذا الذي كنت حرشته في ان ابن سينا انما اخذ هذه الطريق عن المتكلمين
رايته بعد ذلك فانه قد ذكر ذلك ابن رشد الحفيد في كتابه الذي سماه تهافت التهافت
فان ابا حامد ذكر في كتابه تهافت الفلاسفة مسئلة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود
الصانع للعالم قال فنقول الناس فريقان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا
ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى
هم الدهرية وقد راوا العالم قديما كما هو عليه ولم يثبتوا صانعه ومعتقدهم مفهوم وان كان
الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا العالم قديما ثم اثبتوا مع ذلك له صانعا قال
وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج الى ابطال قال ابن رشد الحفيد بل مذهب الفلاسفة مفهوم
في الشاهد اكثر من المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل قد يلفى ضربين ضرب يصدر منه مفعول يتعلق به
فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البنا والصنف
الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا
الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول اعني انه اذا عدم ادله الفعل عدم المفعول
واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اي هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل في باب الفاعلية من
الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل اخر يحفظه
بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشيا التي وجودها انما هو في الحركة والفلاسفة
لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل
للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن الحركة لبطل العالم فعملوا قياسهم

هكذا

هكذا العالم فعل او شي وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من
ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم
حادثا قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم اي لا اول له ولا اخر لانه موجود
قديم بذاته كما يحل من وصفه بالقدم ولقائل ان يقول هذا الذي ذكره ابن رشد عن الفلاسفة
اراد به تقرير طريقة ارسطو واتباعه الذين استدلوا بالحركات على وجود المحرك الذي لا يزال
محركا غير متحرك وهو الواجب الوجود وهو كلام باطل لوجوه احدها ان هولاء لم يجعلوا
الاول فاعلا للحركة الفلكية الا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك لا من حيث
هو مبدع محدث للحركة ومعلوم ان المحبوب المتحرك اليه غيره بالمحبة له والشوق لا يكون هو المبدع
المحدث للحركة بمجرد ذلك وانما تكون علة غائية لا علة فاعلية فلم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه
فاعلا لشي من الحوادث كما قد بسط في موضعه الوجه الثاني انه بتقدير ان يثبتوه محدثا
مبدعا للحركة التي لا قوام للحركة والفاعل الا بها فانما يكون فاعلا لما هو شرط في وجود العالم
لا يكون فاعلا لنفس جواهر العالم وسائر اعراضه بل فاعل العرض واحد من اعراضه وهي الحركة
التي زعموا انه لا قوام له بدونها وهذا من ابعد الاشيا عن كونه مبدعا للعالم لا سيما اذا جعلوا
فعله للحركة من جهة كونه محبوبا فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب الذي لا يقوم بدون
تلك المحبة الوجه الثالث ان كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة امر لا دليل عليه
بل هو باطل واقصى ما يمكن ان يقال يمكن وجوده لكن يكون ناقصا ومعلوم ان هذا حال سائر
المخلوقات التي لها صفات كمال اذا عدم بعض صفاتها انما يلزم نقصها لا يلزم عدمها الوجه
الرابع انه ادعى ان هذا الفاعل اشرف من الفاعل الذي للبنا ونحوه فيقال ان ادعيتما انما يفعل
حركة في غيره اشرف مما يفعل التاليف القائم به فهذا غير مسلم لا سيما اذا كان فعل ذلك
بجهة كونه محبوبا وهذا مبدع لنفس التاليف القائم بغيره ومعلوم ان حاجة المولف للتاليف
القائم به اعظم من حاجة المتحرك الى الحركة القائمة به وان تغير ذات المولف اذا انتقض
تاليفه ابين من انتقاض ذات المتحرك اذا زالت حركته فاذا جعلتم فاعل الحركة فاعلا ففاعل
التاليف اولى ان يكون فاعلا وهذا امر مشهود ليس من جمع الاشيا المتفرقة وجعلها شيا
واحدا كمن حرك الشي الساكن لا سيما اذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع والما للعطشان
والمراة للرجل والرجل للمراة وان قال ان ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائما وفاعل التاليف

لا يفعله الا حال احداثه وهذا هو الوجه الذي قصدناه فيقال له ليس في الشاهد امر يفعل الحركة
التي لا قوام للمتحرك الا بها دائما فنقول كان من مذهب الفلاسفة ممنوع من الشاهد اكثر من المذهبين
وذلك ان الفاعل قد يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وقد يصدر عنه فعل
يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول ولا يتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله
مساوق لوجود ذلك المفعول وهذه حال المحرك مع الحركة والاشيا التي وجودها انما هو
في الحركة فيقال لك ليس فيما نشاهده شي من هذا الصنف الثاني وانما الفاعل المشاهد هو من
النمط الاول وان قلت ان النفس تحرك البدن بهذا الاعتبار فيقال لك كون النفس وحدها هي المحركة
للبدن دون ان يكون هناك سبب للحركة امر لو كان حقا لم يكن من المشاهدات وايضا فالنفس
لا يقول عاقل انها هي الفاعلة للبدن وايضا فكل من النفس والبدن شرط في حركة الاخر ﻫ
الوجه الخامس ان يقال نحن نسلم ان الفاعل الذي يفتقر اليه المفعول دائما اكمل ممن لا يفتقر اليه الا
حال حدوثه لكن اذا قيل ان المخلوقات مفتقرة الى الخالق دائما كان هذا قولا صحيحا وليس هذا
نظير ما ذكرته من الصنفين بل لو قيل انه يفعل تاليف العالم دائما وان تاليفه لا يقوم الا به كان
هذا خيرا من قول سلفك انه يفعل حركة العالم دائما فانت لو جعلته من الصنف الاول من
الفاعلين الذين يفعلون تاليف المولفات كان خيرا من ان تجعله فاعلا للحركات لكن الفاعل الدائم
للفعل الذي يحتاج اليه المفعول دائما اكمل ممن لا يفتقر اليه المفعول الا في حال حدوثه فاذا جعلته
فاعلا للتاليف وهو محتاج اليه دائما كان خيرا من ان تجعله فاعلا للحركة فكيف ولم تجعلوه الا
فاعلا من جهة كونه محبوبا فتقطع السادس ان يقال العالم ليس فيه مخلوق يشهد انه فاعل لشي
منفصل عنه من كل وجه لا عين ولا صفة فان فاعل التاليف من غيره كالبنا والخياط والكاتب
ونحوهم غاية فعله تاليف تلك الاجسام مع ان كثيرا من متكلمة الاثبات يقولون ليس فعله
الا ما قام في محل قدرته وما خرج عنه ليس فعله والقايلون بالتولد يقولون بل ذلك التاليف
فعله والقول الوسط ان التاليف حادث بسبب فعله القايم به وبسبب ما في الاجزا المولفة من
قبول التاليف ولهذا لم تكن الاجزا محتاجة الى الانسان المحدث لتاليفها بعد التاليف لانها
تمسك التاليف بما فيها من اليبس والقوة التي جعلها الله تعالى فيها وتلك لا حاجة اليه فيها
فالذي احتيج اليه انما هو مجرد فعله القايم به فقط واما مبدع العالم فهو المبدع لاعيانه واعراضه
وحركاته وليس هو نظيره اذ هو سبحانه وتعالى ليس كمثله شي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في

افعاله

افعاله واما ما ذكره هو من اثبات محدث مخلوق لحركة تقوم بجسم لا يقوم الا بها والمخلوق
يحدثها دائما فهذا ليس بمشاهد في الفاعلين فالمثل الذي ضربه لقولهم وقوله وان لم يكن مطابقا
فليس في المشاهدات ما يكون فعله كفعل الرب تعالى ولا فعل كفعله فقولهم اقرب من قوله لانه
موجود في العالم وهو اقرب الى الفاعل المطلق فقوله ان الفاعل الذي يوجد مفعوله او يحتاج
الى فاعل اخر يحفظه اشرف وادخل في باب الفاعلية من الفاعل الذي يوجد مفعوله ويحتاج
الى فاعل اخر يحفظه بعد الايجاد كلام صحيح لكن ليس هو مطابقا لقول اخوانه الفلاسفة
فانهم لم يثبتوا انه فاعل لجواهر العالم ولا لاعراضه بل غاية ما جعلوه فاعلا للحركة ثم لم يجعلوه
فاعلا لها الا من جهة كونه علة غائية وهذا القول لا يوجب ان يكون هو الفاعل الذي
يعرف من الفاعل واما اوليك فاثبتوا انه فاعل لجواهر العالم ثم من قال من المتكلمين
المعتزلة ونحوهم ان المحدثات لا تحتاج الى الفاعل المحدث الا في حدوث الحدوث لا حال
البقا فقوله مع فساده ارجح من قول هولا لكونهم اثبتوا فاعلا حقيقة فاما قول اهل السنة
وجماهير اهل الملة الذين يقولون ان المخلوقات محتاجة الى الخالق في حال الحدوث وفي حال
البقا فهذا احمل من قولهم من كل وجه واذا ضم الى ذلك انه الاله الذي يعبدونه ويحبونه
وانه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا تبين بذلك ان العالم محتاج اليه من جهة كونه ربا فاعلا
ومن جهة كونه الها محبوبا معبودا وفي هذا من التفاضل بينه وبين سلفه الفلاسفة
ما لا يخفى على اضعف الناس نظرا ه قال فان قيل نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فاعلا
مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبنا
بل نعني به علة العالم ونسميه المبدا الاول على معنى لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان
سميناه صانعا فبهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي
على قطع قرب فانا نقول فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وهكذا القول في علة العلة
فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي بالاخر الى علة اولى لا علة لوجودها
فنسميه المبدا الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدا الاول
فانا لم نعرفه الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدا الاول
هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فتعرف بطلانه بنظر في المبدا ولا يجوز
ان يقال انه سما واحدا وجسم واحد او نفس او غيره لانه جسم والجسم مركب من الهيولى والصورة

العالم موجود والموجود اما ان يكون له علة واما ان لا يكون له علة فان كان له علة

والمبدا الاول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظريات والمقصود ان موجودا لا علة
لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق واما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدا الاول
قال ابو حامد الغزالي والجواب من وجهين احدهما انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام
العالم قديمة لذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في
مسئلة التوحيد ونفي الصفات بعد هذه المسئلة الوجه الثاني وهو الخاص بهذه المسئلة
هو ان يقال ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعلتها علة ولعلة العلة علة وكذلك
وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول
عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة او عرفتموه بواسطة لا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك
ذكرتموه من النظر يبطل عليكم بتجويز حوادث لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا
نهاية له ولا ينتهي في الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو الان
ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال
والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها
لا تفنى عندكم والموجود المفارق في النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان
من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله
ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية
لاعدادها قال فان قيل ليس لبعضها ارتباط ببعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع
وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالطبع كالاجسام فانها مركبة بعضها
فوق بعض اذ كان ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست كذلك قلنا
هذا الحكم في الوضع ليس طرده اولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون الاخر وما
البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب
اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها فاذا قدرنا وجود نفس
واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في
الوجود اي بعضها بعد البعض والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها
فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل
في القبل الذاتي الطبيعي وقلنا لهم لم تجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير

نهاية

نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل
له قال فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير النهاية ان يقال كل واحد من
احاد العلل ممكنة في نفسها او واجبة فان كانت واجبة لم تفتقر الى علة وان كانت ممكنة فالكل
موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة زائدة على ذاته
فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها قلنا لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب
ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة
ونقول كل واحد ممكن على ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له
علة زائدة على ذاته خارجة منه وان اريد بلفظ الممكن ما اردناه فليس بمفهوم فان قيل هذا
يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب
والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم
بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد
يقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق ذوات اوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك
يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان
يصدق على المجموع ويصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع
وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث
لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة المتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج
من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال والى التحكم
المحض فان قيل الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها
صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم
وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم فان كانت المقدرات بعضها علل البعض فالانسان
قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الوجود وفي الاعيان لا في الاذهان لا يبقى الا نفوس
الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان
وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن ان يوصف بانه لا نهاية لها
وقال اخرون النفس تابع للمزاج وانما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم
فاذا لا وجود في النفوس الا في الاحياء والموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون
لا يوصفون اصلا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين قال

والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اورده على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذا
حكموا بان النفوس جوهر قايم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوايل ومن عدل
عن هذا المسلك فيقول هل يتصور ان يحدث شي يبقى لا الى فنا او لا الى فنا وهو محال وان قلنا انه لم [illegible] فلنا
اذا قدرنا كل يوم حدوث شي وبقاه اجتمع الان لا بحالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وان
كانت مقتضية لحصول موجود فيما بقي ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال
ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس ادمي او جني او شيطان او ملك وما شيت من الموجودات
وهو لازم على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها ان قلت ابو حامد جعل
الطريقة الصحيحة في اثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدث وقال انا نعلم بالضرورة
ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع وهذا موافق لما ذكره حذاق اهل النظر بخلاف
ما ذهب اليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي ابي بكر وابي المعالي وغيرهما من جعل
هذه المقدمة نظرية واخذ ابو حامد يطعن على طريقة ابن سينا وامثاله في اثبات واجب الوجود
بوجهين احدهما ان غاية هذه الطريقة اثبات موجود واجب ولكن لا يمكن نفي كونه جسما من
الاجسام الا بطريقتهم في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات وتلك مبناها على نفي
التركيب وقد بين ابو حامد فساد كلامهم في هذا الوجه الذي ذكره ابو حامد احسن فيه
وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاما بينت فيه فساد
كلامهم قبل ان اقف على كلام ابي حامد ثم رايت ابا حامد قد تكلم بما يوافق ذلك الذي كتبته
ومن هنا يعلم ان ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة افساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين
الذين يقولون بان الفلك واجب الوجود بنفسه وان كان يمكن افساد قولهم بطرق اخرى
ولهذا ظن كثير من المتاخرين ان ابن سينا موافق للدهرية المحضة الذين يقولون ان العالم
واجب الوجود بذاته وسياتي ذكر ذلك ان شا الله تعالى ان الوجه الثاني الذي
ابطل به ابو حامد طريقتهم انما مبنية على ابطال علل ومعلولات لا نهاية لها وقد الزمهم
انه لا يمكنهم ابطال ذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا تتناهى كما قد ذكره وابن سينا والرازي
والامدي انما اثبتوا واجب الوجود بنا على هذه المقدمة فكان ما ذكره ابو حامد ابطالا
لطريقها ولا كلهم والامدي وافقوا ابا حامد على ضعف الحجة في نفي النهاية عن العلل ولا
جرم لم يعتمد في كلامه اثبات واجب الوجود بل قرره في كتاب الابكار بطريق

افسدها

افسدها في كتاب رموز الكنوز وقد بينا بطلان اعتراضه في غير هذا الموضع وليس فيما
ذكره ابو حامد والامدي ابطال الطريقة المعتزلة ومن اتبعهم على ان تخصيص الحدوث
باحد الزمانين لا بد له من مخصص فان تلك لا تفتقر الى ابطال التسلسل في العلل والمعلولات
ومدار كلام ابي حامد على انه لا فرق بين نفي النهاية في الحوادث ونفيها في العلل وانتم تجوزونها
في الحوادث فجوزها في العلل والناس لهم في هذا المقام قولان احدهما قول من يبطل النهاية نفي
فيهما جميعا مثل كثير من اهل الكلام المعتزلة ومن وافقهم ثم من هولا من يبطل عدم النهاية في
الازل والابد كقول جهم والعلاف واكثرهم يبطلونها في الازل دون الابد لان من دين المسلمين
دوام نعيم الجنة لا الى غاية ولهذا قال جهم بانقطاع نعيم الجنة وقال العلاف ببطلان
حركاتهم والثاني قول من ابطل عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والاثار
كما هو قول جمهور الفلاسفة من القايلين بحدوث العالم والقايلين بقدمه وهو قول طوايف
من اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية وهو قول جمهور اهل الحديث وايمة السنة وما
ذكره ابو حامد على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية هو انه لا يلزم ان ما صدق على الاحاد صدق
على الجميع كما قاله هولا في الحوادث بخلاف ما قاله ابو الحسين البصري وغيره من اهل الكلام على انه ما
صدق على الاحاد صدق على الجميع ثم سوى ابو حامد بين الامرين وقد تكلمنا في غير هذا الموضع
على الفرق بين الامرين وهو ان الوصف اذا ثبت للجميع كثبوته للافراد كان حكم الجميع حكم افراده
وان لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للافراد لم يلزم ان يكون حكمها حكمه فالاول مثل وصفها بالوجود
او العدم او الوجوب او الامكان او الامتناع فاذا قدر اشيا لا تتناهى كل منها موجود فالكل
ايضا موجود ثم ان قدر وجود كل منها مقارنا للاخر كان وجود الجميع مقارنا وان قدر وجودها
متعاقبة كان وجود الجملة متعاقبا واذا قدرت كلا منها معدوما فالكل ايضا معدوم واذا
قدرت عدم كل منها معدوما فالكل ايضا معدوم واذا قدرت عدم كل منها بعد الاخر كانت متعاقبة
في العدم فالحوادث المتعاقبة التي تعدم بعد وجودها كالحركات وجودها متعاقب
وعدمها متعاقب فالجملة ايضا موجودة على التعاقب معدومة على التعاقب واذا قدرنا اشيا
لا تتناهى ممتنعة فالجملة ممتنعة ولو قدرنا اشيا لا تتناهى واجبة فالجملة ايضا واجبة
فكذلك اذا قدرنا امورا لا تتناهى ليس لشي منها وجود في نفسه بل كل منها مفتقر الى غيره
فوصف الافتقار والحاجة والامكان يحوزنا وله للجملة كتناوله لكل من افرادها

كما يتناول وصف الوجود والعدم والوجوب والامتناع للجملة حسب تناوله للافراد فلا تكون
الجملة المفتقرة محتاجة ممكنة لا تكون معدومة مع وجود كل منها ولو قال قايل فكيف
تصفونها بالامتناع مع كون كل منها ممكنا اليس في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الافراد
قيل له نحن لا نقدر وجود علل ومعلولات لا تتناهى في الخارج ثم نحكم عليها بالامتناع فان هذا
جمع بين النقيضين فان كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها ولكن نقدر ذلك في الذهن
ثم نحكم على هذا المقدر في الذهن بامتناعه في الخارج كالجمع بين النقيضين وامثاله من الممتنعات
بخلاف ما اذا قدر وجودها في الخارج وكل منها ممكن وقيل ان الجملة واجبة بنفسها فهذا
هو الممتنع كما ان وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع وتقديرها في الذهن لا يكفي في وجود الممكنات
لان الممكن لا يوجد الا بما هو موجود في الخارج لا بمقدر في الذهن هذا بخلاف ما اذا قدروا اشيا
لا تتناهى كل منها بعد الاخر لم يلزم ان تكون الجملة بعد غيرها كالحوادث المستقبلة في
الجنة فان كلا منها بعد غيره وليست الجملة بعد غيرها بل لا تزال الى غير غاية وهذا لان
تقديرها غير متناهية يستلزم ان لا يكون بعدها شي فحينيذ اذا قيل بعد كل واحد غيره كان
التقدير ان الجملة ليس لها بعد ولكل واحد من اجزايها بعد ومعلوم ان هذا حكم الجملة فيه
ليس حكم الافراد وكذلك اذا قدر انه لا اول للجملة ولكل منها اول وكذلك اذا قيل
ان الجملة كل وجمع ومجموع او مستدير او مربع او مثلث او حيوان او انسان لم يلزم ان يكون
كل من اجزايها كلا ولا مدورا ولا حيوانا وقد اورد ابن رشد على ابي حامد في هذا كلاما
بعضه من باب الاسولة اللفظية وبعضه من باب الاسولة المعنوية فقال عن الدليل الذي ذكره
لهم في باب العلة الاولى هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربع
اعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية وكذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا
مختلا فانهم كانوا يسالون عن اي علة ارادوا بقولهم فان قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل
الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض
عليه ولو قالوا اردنا به السبب الهادي لكان قوله معترضا وكذلك لو قالوا اردنا به السبب
الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قايمة به وان قالوا اردنا صورة مقارنة للمادة
جرى قوله على مذهبهم فان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدا عندهم شيا غير جسم من الاجسام
وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على اصولهم

وان

وان كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وبسط
الكلام بسطا على ابي حامد فانه قد علم انه اراد بالعلة هنا العلة الفاعلة لا الاقسام الثلاثة
وهم يسمون المبدا الاول العلة الاولى ويقولون كل ما سواه صادر عنه فالذي ذكره نقي مذهبهم
كما يقولونه على احسن وجه فلا حاجة الى مواخذة لفظية وهو كون العلة لفظا مشتركا فان هذا من
باب الاعياء في الخطاب والخروج عن المقصود والاستفسار مع ظهور المقصود نوع من
اللدد في الكلام وابغض الرجال الى الله الالد الخصم هو ثم اعترض ابن رشد على الوجهين اللذين ذكرهما
ابو حامد فقال على الوجه الاول وانه يلزمهم على مساق مذهبهم ان يكون المبدع جسما قديما
لا علة له وانهم لم يبطلوا ذلك لان قولهم في التوحيد ونفي الصفات وقد ابطله ابو حامد
قال ابن رشد انهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الاول عندهم ثابتا بصفات
وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة في جسم ولزمهم ان يكون الاول الذي لا علة له الاجرام
السماوية قال ابن رشد وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة
يعني طريقة ابن سينا قال والفلاسفة يعني الاوايل لا يحتجون على وجود الاول الذي لا علة
بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضا انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل الجسمية
عن المبدا الاول وستاتي هذه المسلة فيما بعد قلت ابن رشد لما راى ضعف الطريقة
المنسوبة الى الفلاسفة في كتب ابن سينا في نفي الصفات وانما ابن سينا طريقة اوليه بنى ذلك
تارة على اثبات النفس وانها ليست بجسم واستدل بما ضعف من دليلهم وتارة يستدل بطريقة كلامية
لفظية وهي ان المركب لا بد له من مركب والمولف لا بد له من مولف وهذا انما يكون اذا اطلق
هذا اللفظ على مسماه باعتبار ان هناك مولفا فعل التاليف ومركبا فعل التركيب ومن لا
يطلق هذا اللفظ الا اذا اراد به ما فيه اجتماع وقال ان ذلك واجب بنفسه لم يكن مثل هذا الكلام
حجة عليه وهذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود تبيين ما اخذه ابن سينا عن اسلافه وما
اخذه عن المتكلمين وكيف خلط احدهما بالاخر قال ابن رشد قول ابي حامد ولكن لعلتها علة
ولعلة العلة علة وهذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسلك ذكرتموه في المنظر يبطل عليكم
بتجويزكم دورات لا اول لها سكت عن الجواب عنه حين قلنا ان الفلاسفة لا تجوز عللا ومعلولات
لا نهاية لها لانه يودي الى معلول لا علة له ويجوزونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت
مستقيمة ومعا وفي مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا قال واما ما يحكيه عن ابن سينا

انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به احد من الفلاسفة
وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الزمهم من قبل هذا
هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن اصل هذا قال بالتناسخ من قال
ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية قال واما قوله وما بالهم لا يجوزوا
ان اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض
بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا
وذلك ان وضع اجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل
وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع وليس يلزم من اجسام بعضها في بعض الى غير نهاية
وجودها لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذي حكاه
ابو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها قال ابن رشد وهذا البرهان الذي
حكاه عن الفلاسفة اول من نقله الى الفلسفة ابن سينا على انه طريق خير من طرق القدماء
لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طرق القوم من اعراض تابعة للمبدا الاول وهو طريق
اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم
الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا
وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول
جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا فيه من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه
فاراد ابن سينا ان يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر ابو حامد
واذا سومح في هذه القضية لم تنته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود الى ما له علة والى
ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن
الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له
علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك الا ان ما له علة فله علة وامكن ان تضع ان تلك العلة لها علة
وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب
الوجود الا ان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه
الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ما له من الاشياء
الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك يستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة

ولا

ولا تبين بعد ان هاهنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير
علة الى ان يبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة
الممكنة ٥ قلت ابن رشد يقول ان لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس
هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا واتباعه ما كان واجبا بغيره وانما يجب لا يقبل العدم
لا يسمى ممكنا بل الممكن ما كان معدوما فقبل الوجود واما ما لم يزل واجبا بغيره فليس هو بممكن
وقد ذكر هذا في غير موضع من كتابه وذكر ان ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة
القدماء وان طريقته التي اثبت بها واجب الوجود بناء على هذا الاصل انما هو اقناعي لا برهاني
كقوله في الكلام على مسالة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وما وضع في هذا القول من ان كل
معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب وليس يمكن ان يوجد شيء مركب
وهو ازلي وكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث قال وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس
في غير موضع من كتبه قال واما هذا الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود من ذاته والممكن
الوجود فمقول بالاشتراك الاسم وكذلك ليس هو كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة
التي منها تظهر حاجة الممكن وهذا الذي حكاه عنهم من ان الممكن عندهم لا يكون الا محدثا مركبا
قد ذكره في غير موضع وذكر عنهم ان الافلاك عندهم ليست مركبة من المادة والصورة كالاجسام
العنصرية والمولدات وان القول بان كل جسم مركب من المادة والصورة انما هو قول ابن سينا
دون القدماء وكذلك ذكر عنهم ان القول بان الاول صدر عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك
وهلم جرا الى العقل الفعال ليس هو قول القدماء بل هو قول ابن سينا وامثاله وكذلك ذكر فيما ذكره
ابن سينا واتباعه في الوحي والمنامات ان سببهما كون النفس الفلكية عالمة بحوادث العالم فاذا
اتصلت بها نفوس البشر فاض عليها العلم فهذا ذكر انه ليس قول القدماء بل هو قول ابن سينا وامثاله
وهو مع هذا فالذي يذكره عن القدماء وطرقهم فهو اضعف من قول ابن سينا بكثير وعامة ما يذكره
في واجب الوجود ان يكون شرطا في وجود غيره واما كونه علة تامة لغيره وربا ومبدعا كما يقوله
ابن سينا وامثاله فهذا لا يوجد تقديره فيما ذكره عن الاوائل واذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها
ان تكون الحوادث حدثت بغير محدث فطريقة اولئك ان تكون الممكنات وجدت بغير واجب
او تكون من الواجبين بانفسهما الا بما وجوده لا الا الاجزا الى غير ذلك مما في كلامهم من الفساد والمقصود
هنا ان يبين ان خيار ما يوجد من كلام ابن سينا فانما تلقاه عن مبتدعة متكلمة الاسلام مع ما فيهم

فيه

من البدعة والتقصير ولما اورد عليهم الغزالي في قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد عمدة
ادلتهم بين فساد قولهم قال ابن رشد اذا اعتقدت الفلاسفة ان في المعلول الاول كثرة لزمهم ضرورة
ان يقال لهم من اين كان في المعلول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك
يلزمهم في الكثير لا يصدر عن الواحد فقولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان
الذي صدر عن الواحد الاول شي فيه كثرة الا ان يقولوا ان الكثرة في المعلول الاول كل واحد منها
اول فيلزمهم ان تكون الاوايل كثيرة قال والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا
لانهم اول من قال هذه الخرافات فقلدهم الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم
اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدا الثاني انما هي مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عنهم
ان تكون ذاته ذات طبيعتين اعني صورتين فليت شعري ايتهما الصادرة عن المبدا الاول وايتهما
التي ليست صادرة قال وكذلك اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان
الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب
الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن
ضروريا وكذلك ليس في الطبايع الضرورية امكان اصلا كانت الضرورة بذاتها او بغيرها
قال وهذه كلها خرافات واقاويل اضعف من اقاويل المتكلمين وهي كلها امور دخيلة
في الفلسفة ليست جارية على اصولهم وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي
فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد في غير موضع من كتبه ان علومهم الالهية
ظنية قال ايضا لما اراد ان يفند قول ارسطو ان كل حادث فهو مسبوق بامكان
العدم والامكان لا بد له من محل وقد رد ذلك ابو حامد ان الامكان الذي ذكره يرجع الى قضا
العقل وكلما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره سميناه ممكنا فان امتنع سميناه مستحيلا
وان لم نقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى
تجعل وصفا له لان الامكان كالامتناع وليس الامتناع محلا في الخارج ولان السواد
والبياض يقضى فيهما قبل كونهما ممكنين قال ابن رشد هذه مغلطة فان الممكن يقال
على القابل والمقبول والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان
الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف
بالامكان من جهة ما هو بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من

الوجود

الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي
يتهيا ان يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم
ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولذلك قالت
المعتزلة ان المعدوم ذات ما وذلك ان العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف
صاحبه فاذا ارتفع عدم شي ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان
نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب ان يكون
القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة
العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون ولا التغير ولا الشي الكاين بالفعل
يتصف ايضا وبسط الكلام في هذا وقال ايضا في دليلهم المشهور على قدم العالم
وهو قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم
مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا عنه امكانا صرفا
فاذا حدث لم يخل اما ان يتجدد مرجح او لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان
الصرف كما كان قبل ذلك فان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل
فاما ان يمر الامر الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا قال ابن رشد هذا
القول هو قول في اعلى مراتب الجدل ولا هو واصل الى موصل البراهين لان مقدماته هي عامة
والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة وذلك
ان الممكن يقال باشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاقلي على التساوي وذلك ان الممكن
الاكثري قد يظن به انه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي
والامكان ايضا منه ما هو من الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو من المنفعل وهو
امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على السوا وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور
الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان اكثر الامور الطبيعية
مبدا تغيرها منها ولذلك يظن في كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه
ان كل متحرك فله محرك وانه ليس هاهنا شي يحرك ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك
فحص عنه القدما واما الامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه يحتاج في

خروجه الى الفعل الى مرجح من خارج لان انتقال الفاعل من ان لا يفعل الى ان يفعل وقد يظن
بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى معين مثل انتقال المهندس من ان لا يهندس الى ان يهندس
وانتقال المعلم من ان لا يعلم الى ان يعلم ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما
هو في الاين والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس
والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم
عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدما وهي قديمة وكذلك
المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز لخاصة عند
بعض القدما دون بعض قال وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل
بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا اعني في
الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعل حاصرة او يودي البرهان الى فاعل لا يشبه
الفاعلين بالطبيعة ولا الذي بالارادة التي في الشاهد قال وهذه كلها مسايل
كثيرة عظيمة يحتاج كل منها الى ان يفرد بالفحص عنها وعما قاله القدما فيها واخذ
المسالة الواحدة بدل المسايل الكثيرة وهو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين
والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لغلط عظيم اخر في الفحص عن الموجودات
قلت المقصود هنا ان يبين اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن وان الطريقة المشهورة
عند المتاخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة الى افضل متاخريهم ابن سينا والفارابي قبله
وهذا ابن رشد مع عنايته التامة بكتب ارسطو والقدما واختصاره لكلامهم وعنايته
بالانتصار لهم والذب عنهم يذكر ان كثيرا من ذلك انما هو من قول هولا المتاخرين ليس هو
من قول قدمايهم ۞ ولما ذكر عن ابن سينا انه استعمل لفظ الممكن في اعم مما هو عند
الفلاسفة قال انه جعل المفهوم من لفظ الممكن ما له علة قال وحينيذ يقول
القايل ان الموجود ينقسم الى ما له علة وما لا علة له يحتاج الى دليل قال ثم ما له علة ينقسم
الى ممكن وضروري فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه بل هو واجب دايما بعلته والممكن
الحقيقي ما كان يمكن وجوده وعدمه وهو ما كان معدوما وحينيذ فالممكن الحقيقي
لا يكون الا حادثا وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ولكن لا يستلزم انه
لا علة له الا بدليل منفصل قال واذا جعلنا الممكن ما له علة كان التقدير ان ما له

علة

علة فله علة ويكون حينيذ تقدير ممكنات لا تنتهي فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة
له وهو المسمى عندهم بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما
لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية
واما ان عني بالممكن ما له علة من الاشيا الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه
الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان ها هنا ضروريا يحتاج الى علة
حتى يقال انه لا بد له من ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الى ان يبين ان الامر في الجملة
الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة ۞ قلت لفظ الممكن
اذا قيل فيه يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فهذا لا يكون الا اذا كان معدوما كما ذكره
ابن رشد لانه اصطلاح الفلاسفة فاما كل ما يمتنع عدمه فليس بممكن بهذا الاعتبار
ان يكون ممكن الوجود والعدم بل هذا واجب الوجود سوا قيل انه واجب بنفسه او واجب
بغيره واذا كان من هذا ما هو واجب بغيره ازلا وابدا فكونه ممكنا يفتقر الى دليل
فتقسيم الموجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا بد له من دليل كما ذكر ابن رشد
بخلاف المعدوم الذي يمكن وجوده فهذا يعلم انه ممكن ولهذا كان ابن سينا ومن سلك
طريقته محتاجين الى اثبات كون الافلاك ممكنة بنفسها لا واجبة بنفسها وهذا
وان كان حقا لكن دليلهم عليه في غاية الضعف فانه مبني على ان كل جسم ممكن ودليلهم
عليه ضعيف جدا كما قد بين في غير هذا الموضع وقد بين ضعفه ابو حامد ووافقه عليه
ابن رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق والتحقيق ان هذا يسوغ تسميته
ممكنا في اللغة باعتبار انه بنفسه لا يوجد فالنزاع هنا لفظي لكن اذا عرفت
الاصطلاحات زالت اشكالات كثيرة تولدت من الاجمال الذي في لفظ الممكن كما قد
بسط في غير هذا الموضع واختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف
الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم الممتنع والممكن العام الذي هو قسيم الواجب
والممتنع بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدما انما هو في الممكن
الذي يمكن وجوده وعدمه واما ما يقدر واجبا بغيره دايما فذاك لا يسمى ممكنا
بهذا الاصطلاح واما على اصطلاح ابن سينا واتباعه وهو كون الممكن ما له علة ۞
قال ابن رشد فما له علة ينقسم الى ممكن وضروري فالضروري هو الذي لا يمكن

عدمه بل هو واجب دائما فعله وهذا كما يقوله الفلاسفة في الافلاك والممكن الحقيقي
هو الحادث قال وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ولكن لا يستلزم انه
انه لا علة له الا بدليل منفصل وهذا الذي قاله ابن رشد بنا على ان افتقار المحدث الى المحدث
امر ضروري كما هو قول الجمهور واذا كان المراد بالممكن الحقيقي هو الحادث فلا بد له من فاعل
ليس بحادث وهو الضروري في اصطلاح هولا لكن كونه له علة او لا علة له يفتقر الى دليل
اخر وقد تكلم ابن رشد على القول المنسوب الى الفلاسفة في كتب ابن سينا في صدور العالم
عن الله تعالى وانه صدر عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك الى العقل العاشر كما هو
معروف من مذهبهم وتقديره هو قال ابن رشد لما حكاه ابو حامد عنهم هذا الذي حكى
على الفلاسفة من ابن سينا واي نظر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان هاهنا مبادي في
الاجرام السماوية ومبادي الموجودات السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة
للاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال
لامرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من اجل الحركة وذلك انه لما صح ان
المبادي التي تحرك الاجسام السماوية هي مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به
تحرك الاجسام ما هذا شانه الا من جهة ان المحرك امر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان
تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذاتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الامر
لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك
في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا
او كيف شيت ان تسميها وصح عندهم ان هذه المبادي مفارقة للمواد من قبل انها افادت
الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة
دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقا من
المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادي المفارقة وجودها مرتبط بمبدا اول فيها ولولا
ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود واقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن اراد معرفة الحق
ان يقف عليها من عنده وما يظهر ايضا من كون جميع الافلاك تتحرك الحركة اليومية مع انها
تتحرك بها الحركات التي تخصها انما صح عندهم الامر بهذه الحركة هو المبدا الاول وهو الله سبحانه
وانه امر سائر المبادي ان تامر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات

والارض كان انما امر الملك الاول في المرتبة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل الملك له ولانه
امر من الامور المنسوبة الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال الله سبحانه واوحى في كل
سما امرها وهذا التكليف والطاعة هي الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على
الانسان لكونه حيوانا ناطقا قال واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادي
بعضها عن بعض فهو شي لا يعرفه القوم واما الذي عندهم ان لها من المبدا الاول مقامات معلومة
لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط
الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدا الاول وانه ليس
يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في كل الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلناه من
ارتباط كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع
فلو تخيلت امرا له مامورون كثيرون واوليك المامورون لهم مامورون اخرون ولا
وجود للمامورين الا في قبول الامر وطاعة الامر ولا وجود لمن دون المامورين الا بالمامورين
لوجب ان يكون الامر الاول هو الذي اعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة
وانه ان كان شي في وجوده في انه مامور فلا وجود له الا من قبل الامر الاول وهذا المعنى
هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرايع بالخلق والاختراع والتكليف قال
فهذا هو اقرب تعليم يمكن ان يفهم به مذهب هولا القوم من غير ان يلحق ذلك الشنعة
التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابو حامد هاهنا يعني ما ذكره ابن سيناء
قال وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فمن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو
الذي يقف على صحة ما قد عرفوا وضده قال وليس يفهم من مذهب ارسطاطاليس ليس
عن هذا ولا من مذهب افلاطن وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن
الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عوض لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك
ان ما شانه هذا الشان من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع قال واحد المقدمات
التي يظهر منها هذا المعنى هو ان الانسان اذا تامل ما هاهنا ظهر له ان الاشيا التي تسمى حية
عالمة هي الاشيا المتحركة من ذاتها بحركات محدودة وافعال محدودة تتولد عنها افعال
محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل
هو ان كلما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها افعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم

واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس تحرك من ذا انها حركات محدودة يلزم عنه ذلك في
الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات
تو للاصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان الحركات يلزم
عنها افعال محدودة بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجمادات فذلك
معروف بنفسه عند التامل فانه لا قرب الشمس وبعدها في فلكها المايل لم يكن هاهنا
فصول الاربعة ولو لم يكن هاهنا فصول الاربعة لما كان هاهنا نبات ولا حيوان ولا جرى الكون
على نظام في كون الاستقصات بعضها من بعض على التساوي المحفوظ بها الموجود مثال
ذلك اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهوا في جهة الشمال فكانت الامطار وكثر
كون الاستقصي المايي وكثر في جهة الجنوب تولد الاستقصي الهوايي وفي الصيف بالعكس
اعني اذا صارت الشمس فوق سمت روسنا وهذه الافعال التي تلقاء الشمس من قبل القرب
والبعد الذي لها دايما من موجود موجود من المكان الواحد بعينه تلفى للقمر
ولجميع الكواكب فان لكلها افلاكا مايلة وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية
واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة اليومية الفاعلة
لليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتسخير جميع السموات
له في غير ما اية مثل قوله سبحانه وتعالى وسخر لكم الليل والنهار الاية فاذا تامل
الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المنبعثة عن حركات الكواكب وراى الكواكب
تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة من جهات محدودة وحركات محدودة
وحركات متضادة علم ان هذه الافعال المحدودة انما هي موجودات مدركة حية ذوات
اختيار وارادة ويزيده اقناعا في ذلك ان يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة والحقيرة
الخسيسة المظلمة الاجساد التي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخساسة
اقدارها وصغر اعمارها واظلام اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحياة والادراك
التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية احرى
ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة
انوارها كما قال سبحانه لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي هاهنا علم على القطع انها

حية

حية فان الحي لا يدبره الا حي اكمل حياة منه فاذا تامل الانسان هذه الاجسام العظيمة
الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى اصل ثالث وهو ان عنايتها بما هاهنا
علم على القطع هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مامورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها
من الحيوانات والنبات والجمادات وان الامر غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان
واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته
في وجود ذاته لولا مكان هذا الامر لها لما اعتنت بما هاهنا على الدوام والاتصال
لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذا انما تتحرك من قبل الامر والتكليف
الجزم المتوجه اليها بحفظ ما هاهنا واقامة وجوده والامر هو الله تعالى وهذا كله معنى
تعالى اتينا طايعين قال ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا راى جمعا عظيما من
الناس ذوي فطنة وفضل مكبين على افعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك
الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يبقى على القطع انهم مكلفون
وماموروں بتلك الافعال وان لهم امرا هو الذي اوجب لهم تلك الخدمة الدايبة العناية
بغيرهم المستمرة هو اعلى قدرا منهم وارفع مرتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا
المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه وتعالى وكذلك نرى ابرهيم
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين واذا اعتبر الانسان امرا اخر وهو ان كل
واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم حركته
الكلية كانها خدمة مخصوصة وخادم واحد علم ايضا على القطع ان لجماعة كل كوكب منها
امرا خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الامر الاول مثلما يعرض عند تدبير الجيوش ان تكون منه
جماعة كل واحد منها تحت امر واحد وهو امير الجيوش كذلك الامر في حركات الاجرام
السماوية التي ادرك القدما من هذه الحركات وهو نيف على الاربعين ترجع كلها الى سبعة
امرين وترجع السبعة او الثمانية على اختلاف بين القدما في عدد الحركات الى الامر الاول
وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سوا علم كيف مبدا خلقة هذه الاجسام اعني
السماوية او لم يعلم وكيف ارتباط وجود ساير الامرين بالامر الاول ~~وهذه المعرفة تحصل~~
~~للانسان بهذا~~ او لم يعلم فانه لا شك بها لو كانت موجودة من ذواتها اعني قديمة من غير علة
ولا موجد لكان عليها ان لا تاتمر لامر واحد لها بالتسخير وان لا تطيعه وكذلك حال

الامرين مع الامر الاول واذا لم يجز ذلك عليهما فهنالك نسبة بينهما وبينه اقتضت لها
لها السمع والطاعة وليس ذلك باكثر من ان بها ملكه في عين وجودها الا في عرض من اعراضها
كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات
بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا معنى قوله تعالى ان كل من في السموات
والارض الا آتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي اطلع ابرهيم
عليه في قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين
وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب ان لا يكون خلقه هذه الاجسام ومبدا كونها
على نحو كون الاجسام التي هاهنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان
كان يعترف بالوجود فمن رام ان يشبه الوجودين احدهما بالفاعل وان الفاعل لهما فاعل بالنحو الذي
يوجد الفاعل الذي هاهنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة قال فهذا هو اقصى ما
تفهم به مذاهب القدما في الاجرام السماوية وفي اثبات الخالق وفي انه ليس بجسم واثبات ما دونه
من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس قال واما اثبات وجوده في كونها محدثة
على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون بغير حذار المقدمات المستعملة في ذلك
غير مفضية بهم الى ما قصدوا اثباته قلت فهذا الكلام لا ريب انه اعلى الكلام الذي
نقله الناس عن ارسطو واصحابه من اثبات واجب الوجود من كلام ابن سينا وامثاله بل هذا خير من
الكلام المنقول عن ارسطو من وجوه متعددة فان المنقول انما فيه انه جعل الاول محركا لها من
حيث هو محبوب معشوق لها تحركها كما يحرك المحبوب لمحبته وهذا كتحريك الطعام للاكل والمراة
للجماع واما هذا فقد جعله امرا لها بالحركة مسخرا لها بذلك مكلفا لها بذلك لكن ارسطو
اثبت قوله بان الحركة الارادية الشوقية لا بد فيها من محبوب منفصل قال والشي المشتاق اليه
علة لحركة المتحرك اليه بالشوق والشي المشتاق اليه معلول له من جهة تلك العلة وفي تلك الحركة
وحركة كل الاجسام فتشتاق كلها وترتفع الى محرك اول لا يتحرك وهذا لم يذكر حجة على ان المبدا
الاول هو الامر بالحركات فان كان مصداق امره لها بمكن كونه محبوبا لها كما ذكر ارسطو فقد
ذكر طريقة ارسطو بعينها وقد تكلمنا في غير الموضع عليهما وبينا ما فيهما من النقص والتقصير
عن اثبات واجب الوجود وبينا ان هولاء القوم من ابعد الخلق عن معرفة الله تعالى وكذلك كلام هذا
الرجل اكبر ما فيه اثبات الصانع كما ليس ذلك في كلام ارسطو وفيه باطل وتناقض من وجوه احدها

انه

انه جعل الحركة تارة لا قوام للسموات والارض الا بها كما ذكر ذلك ارسطو حيث انه قال
لا وجود لها الا في قبول الامر وطاعة الامر يعني الحركة كما ذكر ارسطو وجعلها تارة
مستغنية عنها ولكنها كلفت بها لاجل السفليات وان حالها حال المتمكنين على افعال
لا يخلون منها طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين
اليها الثاني ان غاية ما في هذا ان يكون امرا لها بالحركة وليس مجرد الامر بالفعل ما
يوجب ان يكون الفعل القائم بالفاعل من ابداع الامر ومن خلقه ولا انه محتاج الى الامر
في نفس احداث الفعل كما ذكره في امر الملك لنوابه وامر القائد لجيشه وامر السيد لعبيده
الثالث انه لم يذكر حجة على انه لا قوام لها الا بالحركة التي امرت بها فمن اين نعلم ان
قوام ذاتها بتلك الرابع انه لو قدر انه ابدع الحركة التي قامت بها وانه لا قوام لها الا بالحركة
فغاية ما في ذلك ان يكون ذلك شرطا في قوامها ويكون فاعلا لشرط من شروط وجودها ليس
في هذا ما يقتضي انه ابدع سائر اعراضها ولا ابدع اعيانها الخامس ان هذا مبني على
اثبات عقول مفارقة وراء الافلاك وان فيها عقلا هو فوقها في الرتبة والدليل الذي ذكره
هذا وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على اثبات العقول انما يدل على اثبات عقول هي اعراض
تفتقر الى اعيان تقوم بها من جنس العقل الموجود في نفوسنا فاما اثبات عقول هي جواهر قائمة
بنفسها فلا دليل لهم على ذلك اصلا ولولا ان هذا ليس موضع بسط ذلك لذكرت الفاظهم
باعيانها ليتبين لك ما ذكرته ولكن هولاء القوم يجعلون الاعراض جواهر والجواهر اعراضا
والصفة هي الموصوف والموصوف هو الصفة وعلى هذا بنوا كلامهم كما صرحوا به في غير موضع
ومن هنا يظهر الوجه الخامس وهو ان هذا وامثاله جعلوا نفس العلم هو العالم وجعلوا نفس
العلم هو جوهرا قائما بنفسه واجب الوجود وهذا من اعظم سفسطة في الوجود وهو شر
من كلام النصارى بكثير وغاية ما ينتهي اليه ما يدعونه من المفارقات المجردات عن المادة
وهي العقول التي جعلوها مبادي انما علوم كلية كالعلوم الكلية التي لنا ومن المعلوم
ان العلوم الكلية لا تقوم الا بعالم لكن هولاء غلطوا حيث اثبتوا قدماهم كاصحاب
افلاطن كليات مجردة عن الاعيان وهي المثل الافلاطونية وجعلوها ازلية ابدية
وانما التغير والتحول في اعيانها فلما تبين لارسطو واتباعه فساد هذا ابطلوه وقالوا
الكليات لا يمكن وجودها منفكة عن الاعيان وهولاء ظنوا ايضا ان الاعيان الموجودة

يقال انها كليات معاينة لاعيانها وهو ايضا غلط فان كل هذه الامور الكلية انما ثبوتها
في الاذهان لا في الاعيان وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع والمقصود هنا
ان العقول الكلية التي اثبتوها هي من جنس هذه الكليات ولهذا يصرحون بان العلم
هو العالم حتى في واجب الوجود قالوا انه هو العلم وانه العالم وان العلم هو القدرة فجعلوا
نفس الذات الموصوفة هي الصفة وجعلوا هذه الصفة هي الاخرى كما قد بسط هذا
في غير هذا الموضع ثم انهم اثبتوا واجب الوجود بطريق الحركة انه لا بد لها من محرك
والمحرك هو المحبوب لان الحركة الارادية وادعوا انه لا بد من محرك لا يتحرك وقد
بين فساد هذا في غير هذا الموضع من هذا الكتاب وابن رشد قرر طريقتهم على غاية ما
امكنه من الحسن والبيان وهي كما ترى غايتها ان تكون الاجسام المتحركة محتاجة الى آمر
يحركها والمراد بامره بالحركة كونه محبوبا لها كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بين طريقهم
وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته باوامره وكل واحد يامر من دونه
وكلها ترجع الى الآمر الاول ومعلوم ان الآمر لم يبدع شيئا من اعيان المامورين لا صفاتهم
ولا افعالهم بل الملك الآمر له شعور بامره وطلب من المامور واما كون الشيء محبوبا
مشتاقا اليه فليس في هذا صدور امر من امره ولا شعور بالمحب المشتاق ولا طلب
لفعل منه هو وابن رشد قرر بان الآمر لها هو المبدع لها بانها لو كانت موجودة من
ذاتها اي قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تاتمر لامر واحد لها بالتسخير وان
لا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الاول واذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها
وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها مملكة له في عين وجودها
لا في عرض من اعراضها فيقال له انتم لم تقدروا انه آمر لها وسلفك انما ذكروا انه
محبوب لها وهب انه آمر لها فانت لم تذكر دليلا على انها اذا كانت مامورة كانت
مملوكة الا قولك انه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية
وهذه دعوى مجردة فلم لا يجوز ان يقال تلك العبودية زائدة على الذات وقولك انها تقومت
بالعبودية ان اردت بتعبدها الذي هو طاعتها وحركتها فهذه دعوى ارسطو وقد علم ما فيها
وبتقدير صحتها تقومها بذلك لا يقتضي ان تكون حقيقتها هي تلك الحركة بل يقتضي ان تكون
الحركة شرطا في وجودها وان اردت بتقومها بالعبودية تقومها بان خلقها الله تعالى عبدا هو

المطلوب

المطلوب ولم تذكر عليه حجة وايضا فقولك علم ان الآمر لها غيرها وهو غير جسم
لانه لو كان جسما لكان واحدا منها كلام لا حجة فيه لوجهين احدهما انه متحرك للعقول
ولم يلزم ان يكون في العقول المتحرك فلماذا يلزم اذا كان متحركا للاجسام ان يكون من الاجسام
المتحركة الثاني انه لم لا يجوز ان يكون خارجا عن جملة المتحركات المامورة فان كما انه
قائم بنفسه وهو آمر للاعيان القائمة بانفسها وهو موصوف وهو آمر للموصوفات وامثال
ذلك واذا كانت الاعيان او الاجسام او الموصوفات مختلفة الحقائق لم يلزم ان يكون الآمر
لها مماثلا للمامور وايضا فانك قلت لو تخيلت آمرا له مامورون كثيرون واوليك
المامورون لهم مامورون آخر ولا وجود للمامورين الا في قبول الامر وطاعة الآمر
ولا وجود لمن دون المامورين الا بالمامورين لوجب ان يكون الآمر الاول هو الذي اعطى
جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة وهذا الكلام فيه تفريق بين المامور
الذي لا وجود له الا في قبول الامر كما يقولون لا توجد الافلاك الا بالحركة وهي قبول للامر
وان العقول لا توجد الا بما فيها من قبول الامر وبين ما صدر عن الافلاك والعقول من المولدات
التي لا وجود لها الا بالعقول والافلاك ومن المعلوم ان احتياج العقول والافلاك الى
الواجب بذاته اعظم من حاجة ما دونها اليها فكيف يقال في هذا لا يوجد الا به ويقال
في ذلك لا يوجد الا بقبول الامر ومن المعلوم انما يظهر من تاثير الافلاك في الارض انما هو
في بعض احوالها كما ذكره من تاثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار ومن المعلوم بالحس
ان هذا ليس وحده مستقلا بابداع ما في الارض وانما هو من جملة الاسباب التي بها تتم كما
يفتقر الحيوان والنبات الى الريح وافتقارها الى ذلك اعظم من افتقارها الى الشمس وكما تفتقر
الى الارض والتراب وغير ذلك من الاسباب وبالجملة هذه الطريقة التي سلكها
هولا مبنية على ثلث مقدمات ان الافلاك لا تقوم الا بالحركة وان الحركة لا تقوم الا بآمر
منفصل ومحبوب منفصل فالافلاك لا تقوم الا به لكن اذا كانت لا تقوم الا به لزم ان يكون
جميع اعيانها وصفاتها صادرة عنه وهم لم يقرروا ذلك وقد بسط هذا في غير
هذا الموضع لكن يمكن تقريره بان يقال اذا كان قوامها بحركتها وقوام حركتها
به وقوامها به واذا كان قوامها به امتنع ان تكون واجبة الوجود بنفسها لان ما كان
واجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره واذا كان الفلك المتحرك بغيره امتنع ان يكون

واجب الوجود فيكون ممكن الوجود بنفسه وممكن الوجود بنفسه لا يكون الا بالواجب
بنفسه فيجب ان يكون مفتقرا الى مبدع فاعل كما كان مفتقرا الى محبوب مشتاق اليه فمثله
الطريق يمكن ان يقرن بها اثبات واجب الوجود لكنهم لم يذكروا هذا وهم في
اصطلاحهم لا يسمون الواجب بغيره ممكنا وانما سلك هذه الطريقة متاخروهم لم
يثبتوا كون الفلك ممكنا لا واجبا بنفسه فهذه الطريق تظهر في كلام قدمايهم النقص من
وجه وفي كلام متاخريهم النقص من وجه اخر ولهذا لما صاروا مقصرين في اثبات
كون الفلك ممكنا مصنوعا صار الدهرية منهم الى انه واجب بنفسه ولهذا لما ناظرهم
ابو حامد الغزالي وبين عجزهم عن اثبات كون كل جسم ممكنا كما اعترفوا بانه ليس كل جسم
محدثا قال فان قيل ان الدليل على ان كل الجسم لا يكون واجب الوجود انه ان كان
واجب الوجود لم يكن له علة لا خارجة عنه ولا داخلة فيه فان كانت له علة لكونه مركبا
كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن مفتقر الى واجب الوجود اجاب بان البرهان
لم يقم على اثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه وانما قام يعني انه ليس له علة
فاعلة واما كونه ليس له علة مادية او صورية فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا
الاعتبار قال وكل تلبيسهم في هاتين اللفظتين واجب الوجود وممكن الوجود فلنعد
الى المفهوم وهو نفي العلة يعني العلة الفاعلة واثباتها فكانهم يقولون ان هذه الاجسام
لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان والوجوب
هذا فنقول انه واجب وليس ممكنا وقولهم الجسم لا يكون واجبا تحكم لا اصل له
قال ابن رشد قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم
من ممكن الوجود ما له علة لم يكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها فان للخصم
ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود
الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال
كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة
من طبيعة الممكن تسلسل الامر فينقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسال في تلك
العلة الضرورية اذ جوز ايضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت
العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية

ليس

ليس لها علة قال وانما اراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة راي الفلاسفة في
الموجودات وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره
واما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولهذا كانت هذه
الطريقة مختلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورة لانه لم
يقسم الوجود اولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة الموجودة بالطبع للموجودات
قال ثم قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته
لكونه له اجزا هي علته فان قيل لا تنكرون ان يكون الجسم له اجزا وان الجملة انما
تتقوم بالاجزا وان الاجزا تكون سابقة في الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك فان
الجملة تقومت بالاجزا واجتماعها ولا علة للاجزا الا اجتماعها بل هي قديمة كذلك
فلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول لا
وقد ابطلناه عليهم فلا سبيل لهم سواه قال فبان ان من يعتقد حدوث الاجسام
فلا يصل الى اعتقاد في الصانع اصلا قال ابن رشد هذا القول لازم لزوما لا شك
فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة
لم يسلكها القدما وذلك ان القدما انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدا
للكل من امور متاخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضي اليه زعم اعني الى
اثبات مبدا بالصفة التي اثبتها القدما من النظر في صنعة الوجود بما هو موجود ولو
افضت لكان ما قال صحيحا لكنها ليس تفضي وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع
موجودا فغاية ما ينتفي عنه ان يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة ان يكون له حد
فاذا وضع موجودا مركبا من اجزا قديمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض كالحال في
العالم واجزايه صدق على العالم او على اجزايه انه واجب الوجود قال هذا كله اذا
سلمنا ان هاهنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا ان الطريقة التي سلكها في اثبات
موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضي بالطبع اليه الا على النحو الذي قلنا واكثر
ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع هاهنا جسما بسيطا غير مركب
من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من اجزا بالفعل فلا بد
ان يكون واحدا بنفسه اعني بسيطا ومن قبل هذا الواجب صار العالم واحدا وكذلك

انه؟

يقول الاسكندر لا بد ان يكون هاهنا قوة روحانية سارية في جميع اجزا العالم كما يوجد
في اجزا الحيوان الواحد قوة تربط اجزاه بعضها ببعض والفرق الذي بينهما ان الرباط
الذي في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط الذي بين اجزا الحيوان هاهنا كاين فاسد
والشخص غير كاين ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل انه لم يمكن فيه ان يكون
غير كاين ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا
النوع من التمام الذي لم يكن فيه غيره كما يقوله ارسطوا في كتاب الحيوان قال وقد راينا
في هذا الوقت كثيرا من اصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك تاولوا على ابن سينا هذا
الراي وقالوا انه ليس يرى ان هاهنا مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر في قوله في واجب الوجود
في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية
لانها مذهب اهل المشرق ويرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السما وية على ما كان يذهب
اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطوا في اثبات المبدا الاول من طريق الحركة قال
ونحن فقد تكلمنا على هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التي منها يقع اليقين بها
وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في
ذلك اعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة
ارسطوا الى طريقة اخرى لكنهما ماخوذة من المبادي التي بينها ارسطوا وكلا الطريقين
صحيحة لكن الطبيعة اكثر ذلك هي طريقة ارسطوا قال ولكن اذا حققت
طريقة واجب الوجود عندي على ما اصفه كان حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى
تفصيل وهو ان يتقدمها العلم باصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باصناف
الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني
يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غيره
ذلك من انواع الحركات وما هو هكذا فليس بجسم مثال ذلك ان الجرم السماوي
قد يظهر من امره انه واجب الوجود من الجوهر الجسماني والا لزم ان يكون هناك جسم اقدم
منه وظهر منه انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب
الوجود في الجوهر وان لا يكون فيه قوة اصلا لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف
بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم اصلا ولا

قوة

قوة في جسم واجزا العالم الازلية انما هي واجبة الوجود من الجوهر اما في الكلية
كالحال في الاسطقصات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية
قلت المقصود ذكر طرق هولا ومنتهى نظرهم ومعرفتهم وان خيار ما في كلام ابن
سينا وامثاله انما تلقاه من طرق المتكلمين كالمعتزلة ونحوهم مع ما فيهم من البدعة
واما ما ذكره هذا من طريقة القدما فهي اضعف واقل فايدة في العلوم الالهية من
طريقة ابن سينا بكثير فان ابن سينا ادخل في الفلسفة من المعارف الالهية التي ركبها
من طرق المتكلمين وطرق الفلاسفة والصوفية ما اكتسى به الفلسفة بهجة ورونقا
حتى نفقت على كثير من اهل الملل بخلاف فلسفة القدما فان فيها من التقصير والجهل
في العلوم الالهية ما لا يخفى على احد وانما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية
والمنطقية وكل فاضل يعلم ان كلام ارسطوا وامثاله في الالهية قليل نزر جدا
قليل الفايدة اذا كان صحيحا مع انه لا يوصل اليه الا بتعب كثير مع انه يقول هذا غاية
فلسفتنا ونهاية حكمتنا وهو كما قيل لحم جمل غث على جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا
سمين فينتقل وهذا الذي ذكره ابن رشد في اثبات واجب الوجود مضمونه ان ممكن
الوجود وهو في اصطلاحه الذي ذكره عن القدما المحدث بعد عدم يجب ان يتقدمه
واجب الوجود وهو القديم الذي لم يسبقه عدم وهو بعينه قول المتكلمين ان
المحدث مفتقر الى قديم ثم قال وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه
واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا وليس بجسم وهذا لم يذكر عليه
دليلا صحيحا وقوله ان الفلك يظهر من امره انه واجب الوجود اي قديم في جوهره
وانه ممكن الوجود في الحركة هو قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون ان الافلاك قديمة
وحركتها دايمة وهذا لا دليل لهم عليه اصلا بل جميع ما يذكرونه من الادلة في قدم العالم
لا يدل شي منها على قدم الافلاك ثم اذا قدر ثبوت ذلك فقوله يجب ان يكون المحرك
للفلك واجب الوجود في الجوهر وان لا يكون فيه قوة اصلا لا على حركة ولا على غيرها فلا يكون
جسما اي لا يقوم به فعل من الافعال دعوى مجردة ثم لو قدر انه لا يقوم به فعل فلم قال
انما لا يقوم به فعل لا يكون جسما وتقول غاية ما ذكره ان يكون ما قاله ممكنا فيقال
كما انه يمكن ذلك فيمكن نقيضه فانه كما يجوز ان يكون المحرك له غير متحرك فالمحرك للمحرك

وهذا؟

اولى بالجواز والامكان ثم يقال بل ما ذكرته على نقيض قولكم ادل منه على قولكم
وذلك ان الفلك اذا كان دائم الحركة وقد قررتم ان المحرك له غيره فالمحرك له اما
ان يكون متحركا او لا يكون فان لم يكن متحركا كان محركا لغيره بدون حركة فيه وهذا
اما ان يكون ممكنا واما ان يكون ممتنعا فان كان ممكنا بطل مذهبهم وان امكن
فالفلك نفسه اما ان يكون واجبا بنفسه واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا
بنفسه وحركته ممكنة وهو محتاج في حركته الى محرك منفصل كان واجب الوجود بنفسه
جسما متحركا بحركة تقوم به يفتقر فيها الى غيره وحينئذ فيمكن ان يقال المحرك للفلك
هو ايضا جسم متحرك بحركة فيه سوا احتاج فيها الى غيره او لم يحتج واذا لم يحتج الى غيره كان
اولى وان قيل ان الفلك ممكن الوجود فلا بد له من الواجب فيكون الواجب علة موجبة له فلا
فلا بد ان يكون علة تامة في الازل له لانه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك والعلة التامة لا يجوز
ان يتاخر عنها شي من معلولها فان كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها في الازل
وهو ممتنع وان لم يكن علة تامة له لم يكن بد من امر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث
ما يحدث من الحركة وكذلك المتجدد ان كان منه فقد بطل قولهم وان كان من الممكن
كان قولهم ابطل وابطل فان ما من الممكن لا بد ان يكون له من الواجب اذ لا شي له من
نفسه وهذا يصلح ان يكون حجة في اول هذه المسلة وهو ان الحركة الدايمة في الفلك
اذا كانت صادرة عن موجب فالموجب لها ان كان علة تامة لها في الازل لم يتاخر عنها
شي من معلولها وان لم تكن تامة في الازل صار موجبا بعد ان لم يكن وذلك التمام ان كان له
من نفسه كان متحركا وهو خلاف ما زعموه وان كان من غيره كان واجب الوجود بنفسه
مفتقرا في تمام فعله الى غيره وهذا اعظم عليهم وهو ان يكون متحركا بحركة من غيره واذا
قيل تقولون في صدور الفعل الدايم الذي في الفلك عن الواجب ما تقال لو كان ذلك الفعل
في الواجب قيل الفعل اذا كان قايما في الواجب بنفسه لم يكن على هذا القول يمتنع ان
تقوم به الافعال التي تتعلق بمشيته وقدرته ولا يكون مفتقرا في شي من ذلك الى شي من
مخلوقاته بل كل ما سواه فقير اليه واما على قولهم فهم يقولون انه يمتنع ان تقوم بالمبدا
الاول شي من الافعال ويقولون الفعل الدايم القايم بالفلك صادر عنه شيا بعد شي
فيقال لهم الفلك ان كان واجبا بنفسه فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئا بعد

شي فامتنع ان يقولوا ان الواجب بنفسه لا تقوم به الافعال وان كان الفلك ليس واجبا
بنفسه بل ممكن بنفسه فهو صادر عن الاول لذاته وصفاته وافعاله فاذا قدر قديما
لزم ان يكون المقتضي التام له قديما والفلك الممكن قابل للحركة شيئا بعد شي فلا بد له من
واجب والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها فلا بد لها من فاعل يفعل شيئا بعد شي فاذا
قدر الفاعل للفلك فاعلة الفلك ممكنة فاذا حدثت شيئا بعد شي لم يكن لها بد من فاعل
وحدوث الحوادث شيئا بعد شي عن علة تامة في الازل لا يتاخر عنها شي من موجبها
ممتنع فوجب ان يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث امر متعلق بالواجب وذلك من
لوازم الواجب لا يفتقر الى غيره ~~فما منه اولى ان يفتقر الى غيره~~ فان الممكن نفسه
مفتقر الى غيره فما منه اولى ان يفتقر الى غيره وهذا قد بسط في موضع اخر وبين انهم
يلزمهم التناقض وفساد قولهم سوا ان قدر الفلك واجبا بنفسه او قدر ممكنا واجبا بغيره
والمقصود هنا انما كان التنبيه على طرق الطوايف في اثبات الصانع وانما يذكره اهل
البدع من المتكلمة والمتفلسفة فاما ان يكون طويلا لا يحتاج اليه او ناقصا لا يحصل
المقصود وان الطرق التي جات بها الرسل هي اكمل الطرق وانفعها وانما في الفطرة
المكملة بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الامور الحادثة وان سالكيها يفوتهم من كمال
المعرفة بصفات الله تعالى وافعاله ما ينقصون به عن اهل الايمان نقصا عظيما ان عذروا
بالجهل والا كانوا من المستحقين للعذاب اذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة
ثم بين محروم ومذموم وخلطها بكلام الفلاسفة صار بسبب ما فيها من البدع
المخالفة للكتاب والسنة يستطيل بها على المسلمين ويجعل القول الذي قاله هولاء هو قول
المسلمين وليس الامر كذلك وانما هو قول مبتدعتهم وهكذا عمل اخوانه القرامطة
الباطنية صاروا ياخذون كل طايفة من طوايف المسلمين بالقدر الذي وافقوهم عليه مما
هو مخالف للنصوص ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم عن الاسلام بالكلية ولهذا
كان هولا وامثالهم نصيب من حال المرتدين الذين قال الله تعالى فيهم يا ايها الذين امنوا من
يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المومنين اعزة على الكافرين
يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لايم ﴿٥﴾ ولهذا آل الامر بكثير من هولا الى عبادة
الاوثان والشرك بالرحمن مثل دعوة الكواكب والسجود لها والتصنيف في ذلك كما صنفه

الواجب وبانه بخلاف ما يقع بالمخترع

وهذه الطرق التي اخترعها انما هي شي عن المتكلمين المعتزلة وغيرهم

الرازي وغيره في ذلك والذي اخذته الفلاسفة كابن سينا وامثاله عن المعتزلة منه ما هو
صحيح ومنه ما هو باطل فالصحيح كقولهم ان التخصيص لا بد له من مخصص والباطل
نفي الصفات وركب ابن سينا من الامرين ما دار به على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين ولم
يقتصر على مجرد ما قالوه بل وسع القول فيه حتى وصله بكلام سلفه الدهرية فالاول
وهو ان تخصيص الحدوث بوقت لا بد له من مخصص ضم اليه ان كل ممكن وان كان قديما لا
لا يترجح الا بمرجح وبنى على ذلك اثبات واجب الوجود وهي الطريقة التي احدثها في الفلسفة
وهي مركبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة والمعتزلة لا تقتصر في ان التخصيص
لا بد له من مخصص على تخصيص الحدوث بل تقول ذلك فيما هو اعم من ذلك لا تفرق بين
الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن وابن سينا وافقهم على ذلك فتناقض عليه
اصوله واما الاصل الفاسد الذي اخذه عنهم فهو نفي الصفات ولما كانت المعتزلة
تنفي الصفات وتسمي اثباتها تجسيما والتجسيم تركيبا ويقولون ان المركب لا بد له من
مركب فلا يكون مركبا فلا يكون جسما لان الجسم مركب فلا يقوم به صفة لان الصفة
لا تقوم الا بجسم ولا يكون فوق العالم لانه لا يكون فوق العالم الا جسم ولا يرى في الاخرة لان
الرؤية انما تقع على جسم او عرض في جسم وكلامه مخلوق لانه لو قام به الكلام لكان جسما
فاخذ ابن سينا وامثاله هذه الاصول والتزموا ما هو ابلغ من ذلك فزاد في نفي الصفات
عليهم حتى كان اظهر تعطيلا منهم بل ابلغ تعطيلا من الجهم بن صفوان ومن نفاة الصفات
وخالف ابن سينا وامثاله المعتزلة في امور بعضها اصابوا في مخالفتهم وبعضها اخطأوا
في مخالفتهم لكن الذي اصابوا فيه منه ما صاروا يحتجون به على باطلهم لضعف
طريق المعتزلة الذي به يردون باطلهم وهذا الذي ذكرته يجده من اعتبره في كتب ابن سينا
كالاشارات وغيرها ويتبين للفاضل انه انما بنى الحجة في قدم العالم على نفي الصفات
فانهم لما نفوا الصفات والافعال القائمة بذاته وسموا ذلك توحيدا وافقهم ابن سينا
على نفي هذا النفي الذي يسمونه توحيدا صار بين امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الاصل
واظهر تناقضهم ولكن قوله في قدم العالم افسد من قولهم وعجل اظهار تناقض قوله
اكثر من اظهار تناقض اقوالهم فلهذا تجده في مسألة قدم العالم يردد القول فيها ويحكي
كلام الطائفتين وحججهم كانه اجنبي ويحيل الترجيح فيها الى نظر الناظر مع ظهور ترجيحه

لقول

لقول القائلين بقدم العالم واساس مسألة نفي الصفات فيجزم بها ويجعلها من المقطوع به الذي لا
تردد فيه فانهم يوافقونه عليها وهو بها تمكن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم وتمكن من
انكار المعاد وتحريف الكلم عن مواضعه وقال نقول في النصوص الواردة في المعاد ما تقولونه
في النصوص الواردة في الصفات وقال كما ان الكتب الالهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس
الامر من التوحيد يعني التوحيد الذي وافقته عليه المعتزلة وهو نفي الصفات بناء على التجسيم
والتركيب فكذلك ليس فيها ما هو الحق في نفس الامر من امر المعاد وبنى ذلك على ان الافصاح
بحقيقة الامر لا يمكن خطاب الجمهور به وانما يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذي
ينتفعون به فيه وهذا كلام الملاحدة الباطنية الذين الحدوا في اسماء الله واياته وكان منتهى
امرهم تعطيل الخالق وتكذيب رسله وابطال دينه ودخل في ذلك باطنية الصوفية
اهل الحلول والاتحاد وسموه تحقيقا ومعرفة وتوحيدا ومنتهى امرهم هو الحاد باطنية
الشيعة وهو انه ليس الا الفلك وما حواه وليس وراء ذلك شيء وكلام ابن عربي صاحب فصوص
الحكم وامثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود يدور على ذلك لمن فهمه ولكن يسمون هذا
العالم الله فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلة كفرعون وامثاله ولكن هؤلاء يطلقون
عليه هذا الاسم خلافا لاولئك وايضا فقد يكون جهال هؤلاء وعوامهم يعتقدون انهم يثبتون
خالقا مباينا للمخلوق مع قولهم بالوحدة والاتحاد كما راينا منهم طوائف ممن دخلوا فيه من
العلم والدين لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء لما فيه من الاقرار بالصانع ورسله ودينه وانما
يعرف ذلك من كان ذكيا خبيرا بحقيقة قولهم ومن كان كذلك فهو احد رجلين اما مؤمن عليم
علم ان هذا يناقض الحق ويناقض دين الاسلام فذمهم وعاداهم واما زنديق منافق علم حقيقة امرهم
واظهر ما يظهرونه وكان من ائمته فهذا وامثاله من جنس آل فرعون الذين جعلوا ائمة يدعون
الى النار والاول من اتباع الرسل والانبياء وآل ابراهيم الذين جعلهم الله ائمة يهدون بامره وهذا
الذي ذكرته لك من حال هؤلاء يتبين لكل مؤمن راى كتبهم وتبين له مقصودهم فما ذكرته عن ابن سينا
مذكور في كتابه الاشارات الذي هو زبدة الفلسفة عندهم الذي قال في خاتمته ايها الاخ اني
محضت لك في هذه الاشارات عن زبد الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن
المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة العادة وكان صغاه مع الغاغة او
او كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة

سيرته او بتوقفه عما يفرغ اليه الوسواس وينظر الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يسالك
مدرجا معرفا بنفوس من ما يسلعه لما يستعمله وعاهده بالله تعالى والايمان التي لا مخارج لها فيما توليه
تحول مما سابتك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينكم وبهذه الوصية اوصى
الرازي في شرحه له كما وصى بذلك في كلامه على حديث المعراج لما شرحه بنظير شرح هولا وهذا
من جنس وصايا القرامطة الملاحدة في البلاغ الاكبر والناموس الاعظم والمقصود هنا ان
ابن سينا في هذا الكتاب الذي عظمه لما تكلم على افعال الرب تعالى وصفاته سلك ما ذكرته لك
عنه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع لما ذكرنا النزاع في مسالة الصنع والابداع وحدوث العالم
بين الناس في اخر ذلك ومنه هي المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا والرازي لم يعرف وجه وصيته منه فقال ان كان المقصود منه بالثبات الامر
على التوحيد فانه يكون كلاما اجنبيا عن مسالة الحدوث والقدم وان كان المقصود منه انما هو
المقدمة التي يظهر منها الحق في مسالة الحدوث والقدم فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب
الوجود لا تاثير له في ذلك اصلا لان القايلين يقولون ثبت اسناد الممكنات باسرها الى واجب
الوجود بذاته سوا كان الواجب واحدا او اكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام اثاره وافعاله
واما القايلون بالحدوث فلا يتعلق شي من ادلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت انه لا تعلق لمسالة
القدم والحدوث بمسالة التوحيد قلت ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي
جات به الرسل وهو عبادة الله وحده لا شريك له مع ما يتضمنه من انه لا رب لشي من الممكنات
سواه فان اخوانه من الفلاسفة من ابعد الناس عن هذا التوحيد اذ فيهم من الاشراك بالله تعالى
وعبادة ما سواه واضافة التاثيرات الى غيره بل ما هو معلوم لكل من عرف حالهم ولازم قولهم
اخراج الحوادث كلها عن فعله وانما مقصوده التوحيد الذي يذكره في كتبه وهو نفي الصفات
وهو الذي شارك فيه المعتزلة وسموه ايضا توحيدا وهذا النفي الذي سموه توحيدا لم ينزل به كتاب
ولم يبعث به رسول ولا كان عليه احد من سلف الامة وايمتها بل هو مخالف لصريح المعقول
مع مخالفته لصحيح المنقول والمقصود منه وجه ارتباطه بمسالة الحدوث والقدم وذلك
ان الاصل الذي بنى عليه حجته في مسالة القدم انه كيف يحدث السموات بعد ان لم تكن محدثة
من غير حدوث امر وهذا انما يكون على قول نفاة الصفات والافعال القايمة به الذين يقولون
انه لا يقوم به فعل يتعلق بمشيته وقدرته والا فعلى قول اهل الاثبات تبطل حجته وايضا

مقصوده

مقصوده تمهيد اصله في ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذا انما يتم اذا ثبت وجود
مجرد لا صفة له ولا نعت والا فاذا كان الخالق موصوفا بصفات متنوعة كالعلم والقدرة
والكلام والمشية والرحمة وبافعال متنوعة كالخلق والاستوا ونحو ذلك لم يكن واحدا
عندهم بل كان مركبا وجسما وحينئذ فيقال لهم هذا الذي تسمونه واحدا لا
حقيقة له في الخارج انما هو امر يقدر في الاذهان لا يوجد في الاعيان وهو نظير الواحد
البسيط الذي يجعلون منه تركب الانواع فان هذا الواحد الذي يثبتونه في الكليات
ويقولون انه منه تتركب الانواع الموجودة هو نظير الواحد الذي يثبتونه في الالهيات
هو ويقولون هو مبدا الوجود وكلاهما لا حقيقة له في الخارج وانما يقدره الذهن كما يقدر
منه الكليات المجردة عن الاعيان وكما يقدر عددا مجردا ودهرا مجردا ومادة مجردة كما يقوله شيعة
افلاطن ومن وافقهم بل الامور اقرب الى وجودها في الخارج من ذلك الواحد الذي يقدرونه
اما الواحد الكلي البسيط الذي تتركب منه الانواع في حدودها وحقايقها واما الواحد
المعين الذي تصدر عنه الموجودات ومتى بطل واحدهم بطل توحيدهم فبطل نفيهم
للصفات وبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فبطل قولهم في الافعال فبطل ما
ذكروه في قدم العالم وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة حيث قالوا كيف يصدر عنه ما لم يكن
صادرا من غير قيام امر يتجدد وكان ابطال ما الحدوا به في توحيد الله تعالى يهدم اصول
ضلالهم وايضا فالمقالات التي ابطلها ابن سينا في مسالة حدوث العالم وقدمه بنى ابطالها
على هذا التوحيد الذي هو نفي الصفات وكان هذا عمدته التي لا بد له منها وقد ذكرنا في غير هذا
الموضع ان ابن سينا ذكر مقالات الناس في مسالة الحدوث والقدم ولم يذكر مقالات اساطين
الفلاسفة المتقدمين كما لم يذكر مقالة الانبيا والمرسلين والمقالات التي حكاها من الباطل انما
احتج على ابطالها بما لا حجة له فيه فقال اوهام وشبهات قال قوم ان هذا الشي المحسوس
موجود لذاته واجب لنفسه لكنه اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا
المحسوس واجبا ويكون قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وهذا
القول هو قول القايلين بقدم العالم وانه واجب بنفسه ليس له موجب اخر وهو الظاهر المشهور
من مذاهب الدهرية واليه يعود كلام محققيهم ولهذا كان ايمة الكلام القدما من المعتزلة
والاشعرية وغيرهم كالقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وامثالهما لا يذكرون عن الدهرية الا هذا

القول واما القول الذي ذكره ابن سينا وهو انه معلول علة واجبة ابدعته فهذا قوله
وقول امثاله من الفلاسفة وقد نازعه فيه اخوانه الفلاسفة وهو لم يذكر له عليهم حجة
مستقيمة وانما احتج عليهم بما ذكره في توحيد واجب الوجود وانه لا يكون موصوفا بصفات
فتكون فيه كثرة ولا يكون جسما فتكون فيه كثرة ونفي الانواع الخمسة التي سماها تركيبا
تركيب الجسم من اجزايه الحسية الجواهر المفردة ومن اجزايه العقلية وهي المادة والصورة
ومن الذات والصفات ومن العام والخاص ومن الوجود والماهية ولهذا بين ابو حامد الغزالي
وغيره من المسلمين بل وابن رشد وامثاله من الفلاسفة فساد ما ذكروه في هذا التوحيد وبطلان
ما نفوه من هذه المعاني التي سموها تركيبا وانه لا حجة لهم على ذلك اصلا الا ما توهموه من مدلول
لفظ واجب الوجود بالمعنى الذي تصوروه لا بالمعنى الذي قام عليه الدليل وكان مبني حجتهم
على الفاظ مجملة اذا بينت ظهر فساد كلامهم ولهذا احتاج ابن سينا في مسلة اثبات الصانع
الى توحيده فضلا عن اثبات افعاله تعالى وقال الحرون ان هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا
فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين فان ما لم يكن معلولا كان واجبا بنفسه فهولا
جعلوا واجب الوجود اكثر من واحد ومع هذا فحجتك على ابطال قولهم قد عرف
ضعفها ولكن الفرق بين هولا وهولا ان هولا يجعلون الصانع اكثر من واحد فيقولون بالتعدد
في الصانع واولئك اذا اثبتوا اصلا وطينة غير معلولة فلا يجعلونها فاعلة صانعة بل قابلة للفاعل
فهولا يقولون ان القابل للعالم واجب بنفسه وحينئذ فيقال مذهب جمهور الفلاسفة ان اصل
العالم معلول عن الواجب بنفسه والعالم مع ذلك محدث الصورة فهولا لا يقولون بتعدد الواجب
ولا يقولون بقدم العالم ولا يقولون بان طينته غير معلولة وهذا القول لم يذكره في نقله للمقالات
مع انه من اشهر الاقوال عن اساطين الفلاسفة وهو اظهر اقوالهم في الحجة والدليل فانه لا يرد عليه
ما يرد على غيره ولا يمكنه ان يحتج على فساد قول هولا بما احتج به على فساد قول غيره بل الحجة الصحيحة
لا تدل الا على قول هولا فانهم يمكنهم ان يثبتوا للحوادث سببا حادثا ولا يجعلون الفاعل معطلا
عن الفعل ولا يقولون بقدم الافلاك وحدوث حوادثها من غير سبب حادث ولا يخالفون
النصوص المشهورة عن الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه فكان قولهم اقرب الى العقل والنقل
من الاقوال التي ذكرها قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال سنة
فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت

احوال

احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها
وجد فالكل وجد فيكون لا نهاية له من امور متعاقبة كلية محصورة في الوجود قالوا وذلك
محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزايها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن حال من هذه
الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها
ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له
ومن هولا من قال ان العالم يوجد حين كان الاصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشي اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم
فهولا هولاي قال وبازا هولا قوم من القايلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الازلية وانه ليس يتميز في العدم الصريح حال الازل
فيما ان لا يوجد شيا او بالاشيا ان لا يوجد عنه اصلا او حال بخلافها ولا يجوز ان يسنح له ارادة
متجددة الا لداع وان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال
وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال الحال ما يتجدد لحال ما يمهله التجدد فيتجدد واذا لم
تجدد كانت حاله ما لم يتجدد شي حال لا واجبة مستمرة على نهج واحد وسوا جعلت التجدد لامر
تيسر او لامر زال لحسن من الفعل وقتا ما وتيسرا ومعسرا او غير ذلك كما عدا ولقبح كان يكون
او حال قد زال او عايق او غير ذلك كان قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن
افاضة الوجود هو كون المعلول مسبوق العدم فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الانصاف
ضعفه على انه قايم في كل قايم وليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود
في نفسه واجب الوجود بغيره فليس ينافي كونه دايم الوجود بغيره كما بينت عليه واما كون غير
المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد
حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما
حمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الا شيا بعد شي
وغير المتناهي المعدوم قد يكون عندك اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية من العدم واما
توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا توقف
على كذا هو ان الشيين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعلول الاول

وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا
على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت
بينه وبين كون الاخير اشيا متناهيه في جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا كل
واحد منها في وقت اخر لم يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه
او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ايا ان يغير لفظها بتغيير لا يتغير به
المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف
النسب الى الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم في ذلك لزوما ذاتيا الا
ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير قال فهذه هي المذاهب والى الاعتبار
يعقلكم هو هذا الكلام ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من اهل الكلام وقوله وقول
امثاله من الفلاسفة وذكر حجتهم المعروفة عندهم وهو دليل الاعراض المبني على ابطال
حوادث لا تتناهي وذكر حجته في انه تخصص حال دون حال بالفعل لا بد له من مخصص فاذا كانت
الاحوال متساوية لزم انتفا المخصص فينتفي التخصيص فيمتنع ما ذكروه من الحدوث وهذه الحجة
مادتها من كلام المعتزلة الصحيح حيث احتج عليهم ان التخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص
وهم بنوا ذلك على اثبات الصانع وهو على ذلك بنا اثبات واجب الوجود لكن نقل ذلك الى الممكن
الذي ليس له من نفسه وجود فتخصيصه بالوجود دون العدم وبالعدم دون الوجود لتخصيص
الحدوث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وهم بنوا على ذلك اثبات الصانع وهو على ذلك
بنا اثبات واجب الوجود لكن نقل ذلك الى ان الممكن ليس له من نفسه وجود فتخصصه
بالوجود دون العدم وبالعدم دون الوجود كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت وقد علم ان
ان هذا ليس من كلام سلفه الفلاسفة وان الصواب فيه هو من كلام المعتزلة والخطا الذي فيه
منه لكن الزم المعتزلة بطرد هذا الاصل فلما لم يطردوه نقض قولهم وحينيذ فيقال له
بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك الا لو لم يكن قول الا قولك وقولهم فكيف
واقوال اعيان الفلاسفة ليست من القولين وكذلك الاقوال التي عليها ايمة السنة والحديث ليس
القولين والاقوال الموجودة في الكتب الالهية التوراة والقران اللذين اتيا من عند الله تعالى كتاب
اهدى منهما ليست واحدا من القولين فاذا قدر بطلان قول معين لم يلزم صحة قولك فكيف

الذي

اذا

اذا كان ما افسدت به قول المعتزلة يبطل ايضا قولك فقولك افسد من قولهم ان كان قولهم
فاسدا على كل تقدير وذلك ان عمدتك على ابطال قولهم انه يمتنع ان يختص وقت دون
وقت بالحدوث بلا سبب مخصص حادث فيقال لك انت تقول ان الحوادث كلما تحدث بلا سبب
حادث فكل حادث حادث في وقت من الاوقات فان ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص
حادث فالمزمهم اختصاص وقت من الاوقات بالحدوث دون ساير الاوقات بلا مخصص وانت يلزمك
اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بصفته
وقدره بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بوقته بلا سبب مخصص وحدوث جميع الحوادث
بلا سبب مقتض للحدوث فمن كان ما الزمتموه باطلا فقد التزمتم اضعافه فيكون قولك افسد
وان لم يكن باطلا لا بطلت حجتك على ابطال قولهم فتبين ان ابطالك لقولهم مع اعتقادك لما
تعتقده باطل على كل تقدير وعلم ان الاصول الصحيحة التي وافقتهم عليها هي على بطلان قولك
ادل منها على بطلان قولهم والاصول الفاسدة التي وافقوك عليها اذا كانوا قد تناقضوا
فيها ولم يطردوها فانت اعظم تناقضا في عدم طردك لاصولك مطلقا صحيحها وفاسدها
وبيان ذلك انه قد قلت يجب ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات
والاشيا الكاينة عنه كونا ازليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات
يلزم عندها فيتبعها التغير يعني حركة الفلك وما يتبعها من التغير فيقال له اذا لم يكن مختلف
النسب الى الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا ازليا اللازمة من ذلك لزوما ذاتيا كما يقوله
في لزوم الفلك عنه وما يقدره علة للفلك من العقول وغيرها فاللازم لهذه اللوازم اما
اما ان يكون لازما لها لا ينفك عنها في وقت من الاوقات او لازما لها في حال دون حال فان كان
لازما لها في كل الاوقات وجب ان لا يحدث شي ولا يكون تغير اصلا وان كان لازما لها في
وقت دون وقت فقد اختلفت نسبة لوازمه الى الاوقات والامور الحادثة في الاوقات
حيث حدث عن لوازمه من هذا الوقت ما لم يحدث في هذا الوقت واذا اختلفت نسبة اللوازم
الى الاوقات والحوادث فاللوازم لزم ان تختلف نسبته الى الاوقات والحوادث لان الامور الكاينة
عنه كونا ازليا وما يلزمها لزوما ذاتيا نسبتها الى جميع الاوقات والحوادث كنسبته لانه
لو كانت نسبتها الى الاوقات والحوادث تخالف نسبته لكانت حالها في بعض الاوقات والحوادث
مخالفا لحاله ولكانت مختصة في بعض الاوقات بمعنى منتف عنها في اوقات اخر وذلك التخصيص

ان؟

لبعض الاوقات دون وقت اخر لحدوث حادث فيه فان جاز تخصيص وقت دون وقت لحدوث من غير
سبب حادث بطل اصل الكلام وان لم يجز ذلك لزم ان يكون اختصاص لوازمه لحدوث حادث فيما
او منها بوقت دون وقت انما كان لاختصاصه هو بحدوث حادث فيه او منه بوقت دون وقت والا
لم تكن تلك اللوازم لوازم له فلا بد من احد امرين اما ان تكون تلك الامور اللازمة له ليست لازمة فتكون
الحوادث حدثت عنها ابتداء دون وسايط وهذا اشد بطلانا لقولهم واما ان تكون تلك الامور
اللازمة له لا تختص بوقت دون وقت لحدوث حادث فيها او منها الا لتخصيصه لها بذلك اذ لو اختص
بدون تخصيصه للزم الحدوث بلا محدث وهو ممتنع وان كان تخصيص اللوازم بحدوث حادث فيها او منها
انما هو لتخصيصه لها بذلك كانت نسبته الى الاوقات والحوادث نسبة مختلفة كنسبة اللوازم
وهذا امر لا محيد لهم عنه وهو يبين بطلان قولهم بيانا ضروريا لمن فهمه اذ اصل قولهم
حدوث التغير عما لا يتغير وهذا ينافض ما قالوه فهم بين امرين اذ جوزوا حدوث متغير عن غير
متغير لم يمكنهم ابطال قول المعتزلة ونحوهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث من غير
سبب بل بمجرد القدرة او القدرة والارادة التي لم تزل ولا تزال على حال واحدة وان لم يجوزوا
حدوث متغير عن غير متغير بطل قولهم كلهم فان الفلك مختلف هو في نفسه مختلف القدر متغير
والصفات وهو متغير عندهم بما يحدث فيه من الحركات وهذا التغير صادر عما لا يتغير
عندهم سواء قالوا هو صادر عن العقل الذي لا يتغير كما يقوله ابن سينا وامثاله او صادر عن
الواجب بنفسه الذي لا يتغير كما يقوله ابن رشد وامثاله او صادر عن الواجب بتوسط العقل
كما يقوله النصير الطوسي وامثاله او بما يقوله من جنس هذه المقالات فلا بد على كل تقدير من التزامهم
حدوث متغير عن غير متغير وحينئذ تبطل حجتهم على المعتزلة وكانوا اكثر التزاما للباطل
الذي قرروا انه باطل وابطلوا به قول المعتزلة وذلك انهم يجعلون جنس الحركات والحوادث
كلها حدثت بلا محدث اصلا لان العلة القديمة الازلية لا تتاخر عنها شيء من معلولاتها
ولوازمها فكل ما تاخر عنها فليس من موجبها لا بوسط ولا بغير وسط وتلك الحوادث
لم تحدث عن واجب اخر بالاتفاق والضرورة ويلزم ان لا يكون للحوادث كلها محدث وان لا يكون
الرب تعالى محدثا لشيء من الحوادث وفي هذا من تعطيل الصنع عن الصانع وتعطيل الصانع
عن الصنع ما هو اعظم من كل قول قاله غيرهم فانهم يشنعون على المعتزلة ونحوهم بانكم
اذا قلتم بحدوث العالم عطلتم الصانع في ازله عن الصنع فيقال لهم انتم عطلتم الصانع

دائما عن صنع شيء من الحوادث على ما هو بين ظاهر لكل من تدبر هذا فقد عطلتموه عن ان
يحدث شيئا من الخير والاحسان ازلا وابدا واما صنعه اللوازم وجوده فهذا انتم متنازعون
فيه وقد بين غير واحد بطلان قولكم فيه وحينئذ فتكونون قد عطلتموه عن كل فعل
وصنعة وافاضة وايجاب واقتضاء ازلا وابدا واما تعطيل الصنعة عن الصانع فهذا
ليس قولا معروفا لطايفة معروفة بل الامم المعروفون متفقون على ان الصنعة لا بد لها من صانع
وهذا ضروري في العقل وعلى قولكم الحوادث تحدث دائما وليس لها صانع فان العلة التامة
في الازل لا يحدث عنها شيء اصلا وايضا فان الحوادث مختلفة في صفاتها ومقاديرها كما ان الفلك
مختلف في صفته وقدره والواحد البسيط من كل وجه يمتنع ان يصدر عنه ما هو مختلف
في صفاته واقداره وان جاز ذلك بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد واذا بطل هذا
القول بطل قولهم في صدور العالم عنه سواء كان صادرا عنه بوسايط لازمة له بسيطة
كالعقول او لغير وسايط او بوسايط مختلفة فكيف ما قدروه فلا بد له من لزوم اجسام
مختلفة في القدر والصفات عن واحد بسيط لا صفة له ولا فعل فيه وايضا فما من زمان
من الازمنة الا ويحدث فيه حوادث مختلفة وقد يختص بعض الازمنة بحوادث ليست
من جنس حوادث بقية الازمنة كحادث الطوفان وامثاله بل ارسال موسى صلى الله عليه وسلم
وما تبع رسالته من الحوادث وامثال ذلك هي من الحوادث المختصة بزمان دون زمان فاذا كان
لا سبب للحوادث الا ذات نسبتها الى جميع الازمنة سواء وقد قالوا لاجل هذا يمتنع تخصيص
زمان دون زمان بحدوث العالم وقالوا العالم قديم لذلك ففي هذا القول من تخصيص بعض الازمنة
بحادث دون حادث ما في ذلك القول وزيادات فان المعتزلة يقولون التخصيص انما وقع وقت
احداث العالم فقط واما التخصيص في ساير الاوقات كان عن اسباب حادثة في العالم وهؤلاء يقولون
لا تزال الاوقات تختص بالحوادث من غير سبب مع ان نسبته الى جميع الاوقات والحوادث واحدة
والاشعرية ونحوهم وان قالوا انه لا يزال يخص وقتا دون وقت بحدوث الحوادث من غير سبب
يقتضي التخصيص سوى محض الارادة التي نسبتها الى جميع الاوقات والحوادث واحدة فهم اطرد
لقولهم من قولكم ان نسبته الى الاوقات واحدة مع انه لم يزل ولا يزال يخص كل وقت بحادث
دون الاخر مع استوا نسبته الى الاوقات فانتم مع قولكم بدوام الفعل وازليته في قولكم
من مخالفة اصلكم اكثر مما في قول المعتزلة وقول الاشعرية وايضا فمعلوم ان الحركات

مختلفة والمتحركات مختلفة وليست الحركات كلها صادرة عن حركة الفلك الاطلس
بل لكل فلك الكواكب كل فلك حركة تخصه فان الناس يشاهدون بعيونهم حركات
الخمسة على خلاف حركات الثوابت ويشهدون حركة الشمس والقمر والكواكب
من المشرق الى المغرب على خلاف حركات الخمسة وحركة الثوابت والجمهور من اهل
الهيئة يقولون المتحرك هو الافلاك وان الحركة المشرقية هي حركة المحيط بما فيه وسواء كان
الامر كذلك او لم يكن فليست حركة كل كوكب وفلك تابعة لحركة المحيط بل الحركات مختلفة
واذا كان كذلك امتنع ان تصدر هذه الحركات المختلفة عن واحد بسيط لا يصدر عنه
الا واحد سواء صدرت بواسطة او بغير واسطة اما صدور المختلفات عن ما لا يصدر
عنه الا واحد بلا واسطة فهو جمع بين النقيضين وقول متناقض واما الصدور بواسطة
فتلك الواسطة يجب ان لا تكون الا واحد عن واحد اذا قدر ان الاول واحد بسيط لا
يصدر عنه الا واحد والا كان قولا متناقضا فانه اذا صدر عنه ما فيه كثرة فقد صدر
عنه اكثر من واحد وان لم يكن في الصادر كثرة وجب ان لا يصدر عن الصادر الاول الا واحد
وهلم جرا وهذا خلاف المشهود وما يلفقونه في هذا المقام من قولهم ان الاول يعقل مبدعه
ويعقل نفسه وانه باعتبار عقله للاول صدر عنه عقل وباعتبار عقله لنفسه صدر
عنه نفس او فلك او باعتبار وجوبه بالاول صدر عنه عقل وباعتبار امكانه صدر عنه
فلك ونفس او باعتبار عقله صدر كذا وكذا او باعتبار وجوبه او امكانه صدر كذا او
مما قالوه من الاقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام فهي مع كونها اقوالا لا دليل عليها وانما
تحكمات ورجم بالغيب بل والدليل يقوم على فسادها فلا يحصل بها جواب عما يدل على فساد
اصلهم فان تلك الوجوه اما ان تكون امورا وجودية او عدمية فان كانت وجودية
فقد صدرت عن الاول فقد صدر عنه امور متعددة اكثر من واحد بلا واسطة وان
كانت عدمية فلا يخرج الصادر الاول عن ان يكون واحدا بسيطا وحينئذ فلا يصدر
عنه الا واحد بين ذلك كثرة السلوب العدمية ان اوجبت كثرة فالاول فيه كثرة لكثرة (ان ٤)
ما يسلب عنه وان لم يوجب كثرة فلا كثرة في الصادر الاول بامور عدمية فلا يصدر عنه الا
واحد وهلم جرا وايضا فهذا الواحد الذي يقدرونه انما يوجد في الاذهان لا في
الاعيان كالواحد الذي يجعلونه مبدا المركبات العقلية كما بسط هذا في موضع اخر

واذا كان كذلك فما يقولونه في هذا المقام من ان حركة الفلك واحدة ازلية ابدية
وهي فعل الرب الدايم فعله قول باطل لوجوه احدها ان الحركات ليست واحدة بل
حركات مختلفات وليس بعضها صادرا عن بعض فقول القايل انها واحدة قول باطل
الثاني ان الحركة الدايمة سواء كانت واحدة او متعددة وسواء كانت نوعا او
انواعا مختلفة تحدث شيا بعد شي واذا كان الاول علة تامة ازلية كان مستلزما
لمعلوله فلا يتاخر عنه شي من معلوله بل يكون معلوله كله ازليا ابديا دايما بدوامه
ان امكن مقارنة المعلول لعلته لا يحدث منه شي بعد شي فان الحادث في الزمن الثاني يمتنع
ان تكون علته تامة ازلية لان العلة التامة مستلزمة لمعلولها وهو لا يكون بينه وبينها
فصل فكيف واجزا الحركة الحادثة شيا بعد شي كلها منفصلة عن الاول فامتنع ان
يكون معلول علة تامة ازلية الثالث ان يقال كون المفعول المعين يقارن
فاعله في الزمان امر لا يعقل وجوده في الخارج وانما يقدره الذهن كما يقدر
الممتنعات وسواء سمي الفاعل علة او لم يسم فانه لا يعقل علة صدر عنها معلول هو مفعول
لها وكان زمانهما واحدا ولكن يكون الشي مستلزما لغيره ومقارنا له في الزمان
كاستلزام الذات لصفاتها اللازمة واستلزام حركة احد الجسمين المتلازمين
لحركة الاخر كحركة الخاتم واليد لكن لا يكون الملزوم فاعلا للازم فانه لا يعقل مفعول
معين لازم لفاعله البتة لكن لفظ العلة فيه اجمال واشتباه واشتراك فقد يراد
بها الملزوم الموجب وقد يراد بها الفاعل والملزوم الموجب الذي ليس بفاعل يعقل
ان يقارنه لازمه وموجبه الذي ليس بمفعول له لكن موجبه الذي هو مفعول
له لا يعقل مقارنته له لكن يعقل صدور الفعل عنه شيا بعد شي فتكون المفعولات
صادرة عنه شيا بعد شي وهولا اصلوا اصلا فاسدا ظهر به فساد قولهم وهو
ان العلة التامة الذي تسمى المؤثر التام يجب ان يقارنه معلوله في الزمان بحيث لا يتاخر
عنه ولا يكون معلول الا لعلة تامة وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة (له)
ومن وافقهم في قولهم ان المؤثر التام يجوز بل قد يجب ان يتراخى عنه اثره فقالوا
الباري كان في الازل مؤثرا تاما وتراخى عنه اثره فقال اولئك بل قد يجب ان
يقارنه اثره والصواب قول ثالث وهو ان التاثير التام من المؤثر يستلزم

الاثر فيكون الاثر عقبه لا مقارنا له ولا متراخيا عنه كما يقال كسرته فانكسر
وقطعت الحبل فانقطع وطلقت المراة فطلقت واعتقت العبد فعتق وقال تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاذا كون الله شيئا كان عقب تكوين
الرب له لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عن تكوينه وقد يقال يكون مع تكوينه بمعنى انه
يتعقبه لا يتراخى عنه وهو سبحانه ما شا كان ووجب بمشيته وقدرته وما لم يشا لم يكن
لعدم مشيته له وعلى هذا فكلما سوى الله لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم فانه انما
يكون عقب تكوينه له فهو مسبوق بغيره سبقا زمانيا وما كان كذلك لا يكون الا محدثا
والموثر التام يستلزم وجود اثره عقب كمال التاثير التام واما على قول هولا فيلزمهم امور
باطلة تستلزم فساد قولهم منها انه لا يحدث في العالم شي فانه اذا كانت العلة تامة ازلية
ومعلولها معها في الزمان وكلما سواه معلول له بوسط وبغير وسط لزم ان يكون كلما
سوى الله قديما ازليا ومنها انه يلزم ان لا يحدث شي حتى يحدث حوادث لا تتناهى في
ان واحد وهذا متفق على امتناعه عندهم وعند ساير العقلا وهو تسلسل علل ومعلولات
حادثة لا نهاية لها فانه كلما حدث حادث فانه لا يحدث حتى يحدث علته التامة او تمام
علته التامة وتكون حادثة معه وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك فيلزم وجود
علل ومعلولات لا تتناهى او تمام علل ومعلولات لا تتناهى في ان واحد واذا قالوا كل
حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصح على قولهم لان عدم الحادث الاول سابق للحادث
الثاني وعندهم العلة التامة تجب مقارنتها للمعلول لا تتقدم عليه لكن هذا يصح على
قول اهل السنة الذين يقولون ان المعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها فيكون
حدوث الثاني عقب عدم الاول وعلى هذا فيلزم حدوث كلما سوى الله وبهذا يظهر
بطلان قولهم وصحة قول المسلمين فانهم قد يشبهون قولهم بما يحدث شيا فشيا عن الفاعل بالاختيار
او الطبع كالحجر الهابط وكالمسافر الى بلد فانه يقطع المسافة شيا فشيا والمقتضي لقطعه
المسافة وهو قصده تلك المدينة قايم لكن قطعه للجز الثاني منها مشروط بعدم الاول
فيقال لهم هذا يدل على فساد قولكم فانه ليس هنا موثر تام قارنه اثره ولم يوجد الاثر الا عقب
التاثير التام لا معه فليس هذا نظير قولكم بل هو نظير قول من يقول لم يزل متكلما اذا شا
فاعلا لما يشا فوجود الثاني كالارادة الثانية والكلمة الثانية والفعل الثاني مشروط

بانقضا الاول وبانقضا الاول تم الموثر التام المقتضي لوجود الثاني والفعل الثاني مشروط
وعلى هذا فكلما سوى الرب حادث كاين بعد ان لم يكن وهو سبحانه المختص بالقدم والازلية
فليس في مفعولاته قديم وان قدر انه لم يزل فاعلا وليس معه شي قديم بقدمه بل ليس في
المفعولات قديم البتة بل لا قديم الا هو سبحانه وهو وحده الخالق لكل ما سواه وكلما سواه
مخلوق كما قال تعالى الله خالق كل شي وهولا لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية
والمعتزلة ومن وافقهم على اصلهم في الاستدلال على حدوث الاجسام او حدوث العالم بامتناع
حوادث لا اول لها وراى هولا ان هذه قضية كاذبة ولهذا كان ايمة اهل الكلام كالرازي
وغيره يوافقونهم على فسادها فان الرازي وان قرر في كتبه الكلامية كالاربعين ونهاية
العقول وغيرها امتناع حوادث لا اول لها كما تقدم تقريره واعتراض اخوانه عليه فهو
نفسه في كتب اخرى يقدح في هذه الادلة ويقرر وجوب دوام الفاعلية وامتناع حدوث
الحوادث بلا سبب وامتناع حدوثها في غير زمان ويجيب عن كل ما يحتج به في هذه الكتب
كما فعل ذلك في كتاب المباحث المشرقية وغيره ولعل الذين قدحوا في ادلته هذه كالامدي
والابهري والارموي صاحب لباب الاربعين وغيرهم اخذوا ذلك او بعضه من كلامه او
اخذوه من حيث اخذه هو وهذا قد رايته فاني كنت ارى اعتراض هولا عليه او بعض اجوبته
ثم انظر بعد ذلك في كلام اخر له فاجدهم قد اخذوا ذلك الاعتراض او الجواب اخذوه من كلامه
كما في الجواب الباهر الذي ذكره الارموي فانه اخذه من المطالب العالية والاعتراضات التي
ذكرها الرازي في المباحث المشرقية وذكرها الامدي ايضا ولهذا ارى من يعتبر كلام هولا من
طلبة العلم حقيقة امرهم وان هذا التقدير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين من المعتزلة
والاشعرية هم بعينهم قد قدحوا فيه في موضع اخر وقد جاوا لم يجيبوا عنه فلا يظن الظان ان
ما ذكروه ينصر دين الاسلام بل هذا مما يقوي معرفة المسلمين بذم الكلام الذي ذمه السلف
والايمة وانه جهل لا علم ولا يغتر المغتر بما يجده من كثرة ذكر المصنفين في الكلام لذلك واتباع
اخرين مقلدين لهم في ذلك فان الناظر اما ان يكون ناظرا لنفسه حتى يتبين له الحق او يقلد المعصوم
فهذان طريقان علميان واما ان يكون محسنا الظن بشيوخ تقدموا من شيوخ هذا الكلام المحدث
فهولا قد عارضهم من هو اعلم منهم فالسلف والايمة عارضوهم واتباعهم الحذاق الذين تعقبوا
كلامهم عارضوهم واتباعهم الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم والفلاسفة ايضا عارضوهم

وناقضوهم واذا قال القايل هذا الاصل قد قرره مثل ابي الهذيل العلاف وابي اسحق النظام ومثل الجهم بن صفوان واتبعهم عليه مثل ابي علي وابي هاشم وعبد الجبار بن احمد وابي الحسين البصري وغيرهم ووافقهم على صحة هذه الطريقة وهو امتناع حوادث لا اول لها مثل محمد بن كرام وابن الهيصم وغيرهما ومثل ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر وابي المعالي والقاضي ابي يعلى وابي الوفا بن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني وابي عبد الله المازري والقاضي ابي بكر بن العربي وغيرهم بل ومثل الشريف المرتضى وامثاله من شيوخ الشيعة فهولا واضعافهم يحتج بهذه الطريقة وان كان اصلها ماخوذا عن الجهم بن صفوان وابي الهذيل العلاف وغيرهما قيل لمن قال هذا القول الواحد من هولا لم يعظمه من يعظمه من المسلمين الا لما قام به من دين الاسلام الذي كان فيه موافقا لما جا به محمد صلى الله عليه وسلم فان الواحد من هولا له مساع مشكوره في نصر ما نصره من الاسلام والرد على طوايف من المخالفين لما جا به الرسول فحمدهم والثنا عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله واظهار العلم الصحيح الموافق لما جا به الرسول صلى الله عليه وسلم والمظهر لباطل من خالف الرسول وما من احد من هولا ومن هو افضل منهم الا وله غلط في مواضع واذا كان كذلك فانظر في هذا الاصل الذي اتبع فيه متاخروهم لمتقدميهم من اثباتهم حدوث العالم والاجسام بهذه الطريق هل هي طريقة صحيحة في العقل ام لا وهل هي موافقة للشرع ام لا فاعرضها على الكتاب والميزان فان الله يقول لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط فاعرض ما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم باحسان وايمة المسلمين وزنه ايضا بالميزان العقليه الصحيحه العادله واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وامثالها ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ولا تتبع الظن فانه لا يغني من الحق شيا وسل الله ان يلهمك ويهديك فانه قد ثبت في الحديث الصحيح الالهي انه قال يا عبادي كلكم ضال الا من هديته فاستهدوني اهدكم وقد ثبت في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يصلي يقول اللهم رب جبريل وميكايل واسرافيل فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق باذنك فانك تهدي من تشا الى صراط مستقيم والله تعالى قد اخبر عن اهل النار انهم قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فالضلال وقع في السمع والعقل فان اقواما نصروا الاسلام او السنة في ظنهم وصاروا يدخلون في الاسلام

ما ليس منه ولم يكن لهم من الخبرة بالكتاب والسنة وتفسير السلف له والسنة واقوال سلف الامة ما يعرفون به ما بعث الله به رسوله مما عرف بالنص او الاجماع القديم ولهذا تجد جمهور اهل الكلام من ابعد الناس عن معرفة الحديث واقوال الصحابة ويذكرون احاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات واحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول بل مجمعا على تلقيها بالقبول وصحتها عند علما اهل الحديث وهم يكذبون بها او يرتابون فيها وكذلك تجدهم وغيرهم في العقليات قد احسنوا الظن بطريقة دون طريقة وفي كل من الطريقتين ما يوخذ ويترك فاهم الامور معرفة ما جا به الرسول وفهم ذلك فانه قد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين واول الفقه فهم خطاب الله ورسوله بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول ولو كان في نفس الامر ان السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلغ وهو بعد في قطع هذه المسافة فينبغي له ان لا ينظر في مسله مما تكلم فيها الناس حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه فانه لو قدر واحد من العلماء النظار لكان ينبغي ان يعرف ما قاله في مسايل النزاع لينظر في قوله وقول غيره كما يفعل من نظر في اقوال النظار فكيف اذا كان في نفس الامر هو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ومعلوم ان الرجل لو تكلم في مسلة طب تنازع فيها الناس وقد بلغه ان ابقراط وجالينوس وامثالهما فيها نصا لم ينبغ له ان يبت القول فيها حتى يعرف ما قاله هولا مع جواز غلطهم في نفس الامر فكيف بنصوص الانبيا في الامور الالهية واذا وقع في قلبه شبهة الباطنية من الفلاسفة وغيرهم انهم تكلموا بالتخييل والتمثيل لا باظهار الحقايق اذ لم يكن الا ذلك فليس لاحد ان يقبل هذا القول فيهم تقليدا لهم بل ينظر في اقواله واحواله وساير اموره واحوال صحابته هل يطابق قول هولا ام يورث علما ضروريا بان هولا كاذبون عليهم عمدا او خطا اما عنادا واما ضلالا وهذا مبسوط في موضعه والمقصود هنا ان هولا المتكلمين الذين جمعوا في كلامهم بين حق وباطل وقابلوا الباطل بباطل وردوا البدعة ببدعة لما ناظروا الفلاسفة وناظروهم في مسالة حدوث العالم ونحوها استطال عليهم الفلاسفة لما راوهم قد سلكوا تلك الطريق التي هي فاسدة عند ايمة الشرع والعقل وقد اعترف حذاق النظار بفسادها فظن هولا الفلاسفة الملاحدة انهم اذا ابطلوا قول هولا بامتناع حوادث لا اول لها واقاموا الدليل على دوام الفعل لزم من ذلك قدم هذا العالم ومخالفة نصوص الانبيا وهذا جهل عظيم فانه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيا من نصوص الانبيا

وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه لا يقدر احد من بني ادم يقيم دليلا على قدم الافلاك اصلا
وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل على قدم شي بعينه من العالم اصلا وانما غايتهم ان يدلوا على قدم
نوع الفعل وان الفاعل لم يزل فاعلا وان الحوادث لا اول لها ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شي
بعينه من العالم وهذا لا يخالف شيا من نصوص الانبياء بل يوافقها واما النصوص المتواترة عن
الانبيا بان الله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وان الله خالق كل شيء فكل ما
سواه مخلوق كاين بعد ان لم يكن فلا يمكن احدا ان يذكر دليلا عقليا يناقض هذا وقد بسطنا
هذا في غير هذا الموضع وهذه مسالة حدوث العالم اعظم عند الفلاسفة فيما التي عجز المتكلمون
عن حلها ليس فيها ما يدل على قدم شي من العالم اصلا ولهذا كان ما اقامه الناس من الادلة على ان
كل مفعول فهو محدث كاين بعد ان لم يكن وكل ما سوى الله مفعول فيكون محدثا لا يناقض ذلك وانما
يناقض ذلك اصل الجهمية والمعتزلة حيث قالوا ان الله كان ولا يتكلم بشيء ولا يفعل شيا بل
كان الكلام والفعل عليه ممتنعا لا مقدورا له في الازل ثم انه صار ذلك ممكنا مقدورا بدون
تجدد شي يحدث الكلام والفعل بدون سبب وجب حدوث ذلك اصلا ثم قال ايمة هذه الطريقة
وهو الجهم وابو الهذيل بانه لا بد من فنا الفعل وتفنا الحركات كلما زاد الجهم وتفنا العالم كله
الجنة والنار فيكون الرب ما زال معطلا من الكلام والفعال ثم لا يزال معطلا من الكلام والفعال
وانما حدث ما حدث من الكلام والفعال في مدة قليلة جدا بالنسبة الى الازل والابد فهذا
القول وما يترتب عليه اقام على هولا الشناعة ايمة الشرع والعقل وراي الناس ان في ذلك
من مخالفة الشرع والعقل ما لا يجوز السكوت عن رده لكن هولا وان كانوا ابتدعوا مخالفة
للشرع والعقل بحسب نظرهم واستدلالهم فالمتفلسفة المنازعون لهم ابعد عن العقل والشرع
وهولا يردون نصوص ما تواتر عن الرسل ويزعمون انهم خيلوا ومثلوا واما اولايك فقد
يتاولون النصوص او يقولون لها معنى لا نفهمه ولا يقولون ان الرسل قصدت ان تخبر بالامور
على خلاف ما هي عليه بطريق التخييل والتمثيل بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون ان الرسل
قالوه فخطاهم تارة يكون في تكذيب الناقل وتارة في تاويل المنقول واولايك يعلمون صدق
الناقل وقصد المنقول عنه ولكن يقولون كلاما مضمونه انه كذب للمصلحة ولهذا سماهم المسلمون
ملحدين فانهم الحدوا في ايات الله ولهذا ينتهي بهم تاويل النصوص الى ما تعلم العامة والخاصة
انه افترا على الرسول والحاد محض مثل تاويلات الباطنية للعبادات وللقران وغير ذلك

وكان مما سلط هولا على الالحاد ادخال اهل الكلام في الشريعة ما ليس منها وان كانوا
متاولين في ذلك فلما جعلوا من دين المسلمين القول بان الخالق لم يكن يمكنه ان يتكلم ويفعل
ثم امكنه ذلك بلا سبب وان ذلك يتضمن ترجيح الممكن بلا مرجح وان الممكن انقلب من الامتناع الذاتي ني
الى الامكان الذاتي بلا سبب حادث والفاعل امكنه الفعل والكلام بعد ان لم يكن ممكنا
بلا سبب اخذ ذلك المتفلسفة وناقضوهم فاستدلوا بحجتهم المشهورة على قدم العالم بان كلما
يعتبر في كون الفاعل موثرا اما ان يكون موجودا في الازل واما ان لا يكون فان كان
موجودا لزم القول بانه لم يزل فاعلا لان الموثر التام لا يتخلف عنه اثره وان لم يكن
موجودا امتنع وجوده بعد هذا لان القول في ذلك الحادث كالقول في غيره فاذا لم
يحصل المرجح التام امتنع الفعل واذا حصلت وجب وجود الفعل وهذه الحجة لما ذكروها
صار اولايك يجيبون عنها بما لا يفيدها بان يقولوا المرجح هو علم الفاعل او ارادته او
قدرته او امكان الفعل او انتفا المانع وهو الازل او حصول المصلحة وكل ما قالوه من
هذا وغيره اذا نظر فيه بعينه لم يكن جوابا صحيحا فان العلم يتبع المعلوم على ما هو به والمعلوم
يتبع الارادة فان لم يكن المرجح ثابتا في نفس الامر لم يكن العلم مرجحا واما الارادة فادعى كثير
منهم ابتدا انها توجب تخصيص احد المتماثلين وهذا القدر خلاف ما يعقل في الارادة فانه
لا يعرف الارادة ترجح احد المتماثلين من كل وجه بل لا بد من اختصاص احدهما بما يوجب
الترجيح واثبات ارادة كما ذكروه لا يعرف بشرع ولا عقل بل هو مخالف للشرع والعقل
فانه ليس في الكتاب والسنة ما يقتضي ان جميع الكاينات حصلت بارادة واحدة بالعين
تسبق جميع المرادات بالانهاية له وكذلك ساير ما ذكروه ثم ان هذه الامور ان كانت قديمة
فلم يحدث مرجح وان حدث بعد ان لم يحدث منها شي او تعلق بها فقد حدث الحادث
بدون موجب لحدوثه وترجح احد المتماثلين بلا مرجح والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده
لم يكن ناقصا فتم والرازي تارة يجيب بان الارادة مرجحة لجواب اصحابه ثم يضعف هذا
الجواب وتارة يقول بل العقول والنفوس ازلية فحدث تصور من التصورات للنفس اوجب
حدوث الاجسام وهو باطل في نفسه مخالف للعقل والنقل كما تقدم واجود اجوبته

المعارضة والنقض وهو انه يقول هذه الحجة تستلزم ان لا تحدث شي من العالم وهو
خلاف المشاهدة وهذه المعارضة جيدة اذا ادعي المدعي ان المرجح التام لكل ممكن ثابت
في الازل فان الحس والمشاهدة يناقض ذلك ودليلهم لا يدل علي ذلك بل يدل علي حصول
مطلق الترجيح لا علي حصول ترجيح الممكنات بعينه ولا الكل ممكن فهذا يبين انه ليس في دليلهم
حصول مطلوبهم فان مطلوبهم حصول المؤثر التام في الازل لاثر معين كالعقول والنفوس
والافلاك ومعلوم ان دليلهم لا يدل علي ذلك بل انما يدل علي انه لم يزل يفعل شيا فاذا قدر
ان ذلك الفعل هو قايم بنفسه لا مفعول له في الخارج كان ذلك وفا بما يوجب دليلهم واذا قدر
ان ذلك كونه لم يزل متكلما اذا شا كان وفا بموجب دليلهم واذا قيل انه قامت به ارادات
متعاقبة كما قاله الابهري وان نسبت بعض تلك الارادات حدثت الحوادث كان ذلك
وفا بموجب دليلهم اذ موجبه انه يمتنع كونه يصير فاعلا بعد ان لم يكن والمثبت لطلق الفعل لا يثبت
فعلا معينا ولا مفعولا معينا فضلا عن ان يثبت عموم الفعل والمفعول بل الذي يدل علي فساد
قولهم انا قد علمنا بالمشاهدة والاحساس تجدد الحوادث في العالم وقد امتنع ان يكون في الازل
موثرا تاما فيها فلا بد من حدوث تمام المؤثر به لكل واحد واحد منها والاحداث من غيره
ممتنع بوسط او بغير وسط فلا يحدث حادث الا منه سوا كان بوسط او بغير وسط فلو كان
المؤثر كما زعموه من انه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا امر اختياري لكان حاله عند هذه
الحوادث كحاله قبلها وبعدها وهكذا الامر في كل حال وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن
علة تامة فعنده يجب ان لا تكون علة تامة فلا يجوز ان يحدث شي علي موجب اصولهم فاذا قالوا
حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما اعدت القوابل لقبوله فيضه قيل لهم هذا
انما يصح اذا كان القوابل والاستعدادات من غير الفاعل الممد كما في الشمس وكما يقولونه في
العقل الفعال فاما الباري تعالي فمنه الاعداد والامداد وكلما سواه من القوابل والاستعدادات
والامدادات فمنه لا من غيره سوا كان بوسط او بغير وسط واذا كان كذلك وكان حاله
قبل احداث كل حادث كحاله قبل ذلك امتنع ان يحدث منه شي اصلا لا قابل ولا مقبول ولا
استعداد ولا امداد فهم وان اثبتوا انه لم يزل فاعلا فقولهم يوجب انه لم يحدث شيا قط بل ولا

فعل شيا قط بل حدثت الحوادث بلا محدث فعلم انه باطل وليس في قولهم ما يوجب قدم شي من العالم
فقولهم بقدمه باطل ولهذا لم يحفظ القول بقدم العالم الا فلا عن اساطين الفلاسفة بل اول
من حفظ عنه ذلك ارسطو واتباعه واما الاساطين القدما فالمنقول عنهم حدوث الافلاك
ثم قايلون بحدوث صورة العالم ولهم في المادة كلام فيه اضطراب فالنقل الثابت عن اعيانهم
بحدوث العالم موافق لما اخبرت به الرسل صلوات الله عليهم ونقل اصحاب المقالات عن
غير واحد من ايمتهم القول باثبات الصفات لله وباثبات الامور الاختيارية القايمة بذاته وهذا
قول من يقرب الي صريح المعقول وصحيح المنقول من الاوايل والاواخر كابي البركات وغيره
وهولا لم يوافقوا ارسطوا واتباعه لا ابن سينا وامثاله علي ان الرب وجود بسيط لا صفة
له ولا فعل بل اثبتوا له الصفات القايمة بذاته وانه يفعل بارادات تقوم بذاته ارادة بعد ارادة
وهولا ابعد عن ان يمكنهم اقامة الدليل علي قدم شي من العالم فان الفاعل الذي يفعل بارادات
قايمة بذاته شيا بعد شي لا يقوم لهم دليل علي ان شيا من مفعولاته لم يزل مقارنا له اذ يمكن انه فعل
مفعولا بعد مفعول وان هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله كما اخبرت بذلك الرسل واخبر الله
في القران انه خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوي علي العرش واخبر انه سبحانه
استوي الي السماء وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين فقضاهن
في يومين واوحي في كل سما امرها وزينا السما الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم
قال في الاية الاخري ثم استوي الي السما فسواهن سبع سموات وهو بكل شي عليم فاخبر انه سوا
سبع سموات في يومين وان السما كانت دخانا وهو بخار الما كما جا تفسيره في عدة اثار انه خلق
السما من بخار الما كما ان دخان الارض دخان وان اريد بالدخان التراب فقط او دخان التراب
والما فكل ذلك فيه اخبار الله انه خلق السموات السبع من مادة اخري كما اخبر انه خلق الانسان
من مادة وانه خلق الجان من مادة وثبت في الصحيح صحيح مسلم عن عايشة عن النبي صلي الله عليه وسلم
انه قال خلقت الملايكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق ادم مما وصف لكم
وثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ان الله قدر مقادير
الخلايق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه علي الما وفي صحيح

هن

البخاري عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كان الله ولم يكن شي قبله
وكان عرشه على الما وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض وفي رواية صحيحة
ثم خلق السموات والارض فقد اخبر انه كان بين تقديره وبين خلقه للسموات والارض
خمسين الف سنة وهذه ازمنة مقدرة بحركات موجودة قبل وجود الافلاك والشمس والقمر
واخبر انه كان عرش الرب ذا ذاك على الما وقد جات الاثار المشهورة بان الما كان على وجه
الارض وانه خلق السما من دخان ذلك الما وكذلك في اول التوراة مثل هذا سوا انه في
اول الامر خلق الله السموات والارض وانه كانت الارض مغمورة بالما وكانت الريح تهب
على الما وذكر تفصيل خلق هذا العالم ففي هذه الاثار المنقولة عن الانبيا انه كان موجودا قبل
خلق هذا العالم ارض وما وهوا وتلك الاجسام خلقها الله من اجسام اخر فان العرش
ايضا مخلوق كما اخبرت بذلك النصوص واتفق على ذلك المسلمون فاساطين الفلاسفة المتقدمون
كانوا فيما نقل الناقلون عنهم قولهم يوافق هذا لم يكونوا يقولون بقدم العالم فان هذا قول ليس عليه
دليل اصلا مع انه في غاية الفساد وحقيقته ان الصانع لم يصنع شيا وان الحوادث تحدث بلا
محدث بل حقيقته ان هذا العالم واجب الوجود وانه ليس له مبدع وارسطوا انما اثبت له علة
غائية يتشبه الفلك بها واستدل عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية فلا بد لها من غاية وقال
ان العلة الاولى تحرك الفلك كما يحرك المعشوق عاشقه والمعشوق في الحقيقة ليس له قصد ولا
علم ولا فعل في تحريك العاشق بل ذاك لمحبته يتحرك اليه فكيف وحقيقة قولهم انه يتحرك للتشبه به
كما يتحرك المؤتم للتشبه بامامه فكذا يقولون ان الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الاول وقد بينا ما
قوله وحكينا ما ذكره اصحابه من اقواله وما فيها من الفساد في غير هذا الموضع والمقصود
هنا ان ما يعلم العقلا انه مخالف لصريح العقل ليس في دين المسلمين كما انه من خالف كتاب الله
وسنة رسوله او اجماع السابقين ليس في دين المسلمين فليس في دينهم الصحيح لا ما يخالف
صحيح المنقول ولا ما يخالف صريح المعقول ولا ما يناقض صحيح المنقول وصريح المعقول والمقصود
هنا ان الممكن لا يترجح الا بمرجح وان هذا متفق عليه بين العقلا فصل ثم ان الرازي
مع سلوكه والمسلك المتقدم ذكر ان هذه المقدمة اعني ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح هي

مقدمة ضرورية وان من لزمه ما يناقضها فهو لم يلتزم ذلك فليس من العقلا من يلتزم نقيضها
والاقوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعا وهذا الذي قاله صحيح في الممكن المعدوم
انه ممكن وهو المحدث فان وجود المحدث بلا محدث مما يعلم بضرورة العقل امتناعه واما الممكن
بالمعنى الذي قاله وهو ما يتناول القديم فهو يبين انه باطل وانهم لم يثبتوا بهذه الطريق لا اثبات
ممكن ولا اثبات واجب ولكن قد ذكر ايضا انه من المعلوم بضرورة العقل ان المتساوي الطرفين
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح وهذا صحيح يوافقه عليه عامة العقلا وقد ذكر ان كثيرا من الطوايف
يتناقضون فيقولون بما يناقض هذه القضية ونحن ليس بنا حاجة الى الجواب عن اهل الباطل بل
نقول ان قولهم ترجيح احد المتماثلين على الاخر بلا مرجح له يدل على فساد قولهم كما يدل على فساد
قول المتفلسفة الدهرية وفساد قول الجهمية والقدرية وحينيذ فليس في تلك اللوازم ما يحتاج ان
نجيب عنه الا ما ذكره عن المسلمين من قولهم ان الله فعل العالم في الوقت المعين دون ساير الاوقات
لا لامر يختص به ذلك الوقت فان القول المحكي عن المسلمين لا بد ان يكون موجودا في كتاب
الله او سنة رسوله او هو مما انعقد عليه اجماع المسلمين ولو لم يكن الا اجماع الصحابة وحدهم
فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز ان يحكى عنهم كلهم كيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة
رسوله ولا قاله احد من سلف الامة وايمتها ولا هو متفق عليه بين اهل الكلام منهم بل هو قول
طوايف من اهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والايمة وطوايف منهم ينازعون في ذلك ويقولون
ان الحادث انما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت مع قولهم ان الله خلق
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش كما ثبت ذلك بالنصوص المتواترة وقد
وقد علم النزاع في تسلسل الاثار بل فيما يقوم بذات الله من الامور المتعلقة بمشيته وقدرته
مع عدم تناهيها وثبوت تسلسلها والمقصود هنا ان القول بترجيح الممكن الذي هو الحادث
بلا مرجح ممتنع عند عامة العقلا فان كان الممكن هو الحادث كان دلالها دليلا على مدلول واحد
وان قدر ان الممكن اعم من المحدث فنقول اذا كان ذلك ممتنعا فالقول بحدوث حادث بلا محدث
ممتنع ايضا بل هو اعظم امتناعا لوجوه احدها انه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح لان كل محدث فهو
ممكن وجوده وعدمه اذ لولا امكان وجوده لما وجد ولولا امكان عدمه لما كان معدوما قبل

حدوثه فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه وذلك يفتقر الى مرجح الثاني
ان ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت وصفة دون صفة وتخصيص احد
المثلين بما يختص به عن الاخر لا بد له من مخصص الثالث ان نفس العلم بان المحدث لا بد له
من محدث ابين واقوى واظهر في العقل من كون الممكن لا يترجح الا بمرجح ولهذا يتصور هذا من
العقلا ويعلمون بطلانه بالضرورة من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره الى المرجح الا بنوع من التكلف
الذي يتصور به ذلك وقد تبين ان الناس في هذا المقام على درجات وكل من كان الى الفطرة
العقلية والشرعية النبوية اقرب كانت طريقته اقرب فان المستدل بان الموجود على
سبيل الجواز وهو الموجود الممكن لا يكون بالوجود اولى منه بالعدم الا بالفاعل وان ما حدث
مع جواز ان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شي اقتضى حدوثه كما سلك
ذلك كثير من اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم من اصحاب الايمة الاربعة وغيرهم خير
من المستدل بان الموجود الممكن مطلقا لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وهذا المستدل بان
الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح خير من المستدل بانه لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه
على وجوده الا بمرجح كما سلك ذلك ابن سينا واتباعه كالشهرزوري والرازي والامدي
وغيرهم مع تناقض هولا في مواضع اخر حيث قالوا ان العدم المستمر لا يحتاج الى سبب كما قاله نظار
المسلمين من جميع الطوايف ثم الذين استدلوا بذلك ولم يحتاجوا الى قطع التسلسل كما فعل الجمهور
اقرب من الذين احتاجوا الى قطع التسلسل كما فعل ابن سينا ونحوه ثم هولا الذين لم يحتاجوا الا
الى ابطال التسلسل دون ابطال الدور اقرب من الذين احتاجوا الى ابطال التسلسل والدور
جميعا كما فعل الرازي ونحوه وظنوا ان الدليل لا يتم الا بذلك ثم هولا الذين ابطلوا التسلسل
خير من الذين اقروا بعجزهم عن ذلك كما فعل الامدي ثم ان ابا الحسين مع ان طريقه اصح وابين
واقرب من طرق هولا فطريقة القاضي ابي بكر بن الطيب والقاضي ابي يعلى وابي المعالي الجويني
وابن عقيل وابي الحسن ابن الزاغوني وامثالهم خير من طريقته وذلك انه قال فاذا ثبت ان
العالم محدث فالدلالة على ان له محدثا هي انه لا يخلو اما ان يكون حدث وكان يجوز ان لا يحدث
او كان يجب ان يحدث في تلك الحال فلو حدث مع وجوب ان يحدث لم يكن ان يحدث في تلك الحال

اولى من ان يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال اذ كان حدوثه واجبا في نفسه وان
حدث مع جواز ان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شي اقتضى حدوثه وشدل
على انه قادر عالم فصح قولنا قال واستدل شيوخنا رحمهم الله على ان الاجسام تحتاج الى محدث
بان تصرفنا لما احتاج الى المحدث لاجل انه محدث فكان حدوث كل محدث يحوجه الى محدث
فاذا كانت الاجسام محدثة احتاجت الى محدث قال والدلالة على حاجة تصرفنا الى المحدث
هو انه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وان كرهناه وكنا ممنوعين منه فلما وقع بحسب
قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا انه يحتاج الينا والدليل على انه يحتاج الينا لاجل حدوثه انه
اما ان يحتاج الينا لاجل حدوثه او لبقايه او لعدمه فلو احتاج الينا لاجل بقايه لوجب ان لا يبقى
البنا اذا مات البانى ولا يجوز ان يحتاج الينا لعدمه لان تصرفنا كان معدوما قبل وجودنا
وقبل كوننا قادرين فصح انه احتاج الينا ليحدث ولان حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وارادتنا
وهو الذي لا يتجدد اذا كرهناه فعلمنا انه انما يحتاج الينا لاجل حدوثه قلت فطريقة
شيوخه الذين اشار اليهم من المعتزلة هي الاستدلال على افتقار المحدث الى المحدث بالقياس على تصرفاتنا
وانما تحتاج الى محدث لاجل كونها محدثة وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من اصحاب الاشعري
وغيرهم حتى مثل ابي القسم القشيري وابي الوفا ابن عقيل وبنوا ذلك على هذه واما الطريقة
التي ذكرها هو فبناها على التقسيم الذي ذكره وهو ان المحدث لا يخلو من ان يحدث مع وجوب
حدوثه او مع جواز حدوثه وجواز ان لا يحدث وابطل الاول بانه لو كان حدوثه واجبا لم
يكن حدوثه في حال باولى من حدوثه قبل تلك الحال فلا يستقر حدوثه على حال اذ كان حدوثه
واجبا في نفسه وقد يقال قبل هذا ان وجود القديم واجب وليس بان يجب وجوده في حال اولى
من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال واستحال عدمه وهذا التقسيم لا يحتاج اليه ولا الى
ابطال هذا التقسيم بما ذكره وذلك ان قول القايل اما ان يحدث مع وجوب حدوثه او مع جواز
حدوثه اما ان يريد به وجوب حدوثه بنفسه او وجوبه بغيره فان اراد به الثاني لم يمتنع
بل يجوز ان يقال المحدث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضي لحدوثه لا بنفسه اي وجد المقتضي التام لحدوثه
الذي يمتنع معه ان لا يحدث وهذا اذا قيل فانه يدل على ثبوت الصانع المحدث ايضا لا ينفي ذلك فليس

في اثبات هذا التقسيم ما ينفي ثبوت الصانع ولكن هولا المعتزلة قد ينازعون في كون الممكن
عند وجود المقتضي التام يكون واجبا ويقولون لا يقع شي من الممكنات والحوادث الا على
وجه الجواز وان يكون بالوجود اولى منه بالعدم لا على وجه الوجوب ويقولون ان القادر
المختار سوا كان قديما او محدثا يفعل الا مع جواز ان لا يفعل وانه يرجح احد مقدوريه على
الاخر لا بمرجح وهذا مما نازعهم فيه جمهور العقلا وليس المقصود هنا بيان صحة قول الجمهور وفساد
قولهم لكن المقصود ان قولهم سوا كان صحيحا او فاسدا فهم يستغنون عن جعله مقدمة في اثبات
الصانع واذا امكن اثبات العلم بالصانع على كل تقدير كان خيرا من اثباته على تقدير قول ينازع فيه
كثير من العقلا وهم يمكنهم اثباته بان المحدث لا بد له من محدث سوا قيل انه يجب بمحدثه او لم يقل ذلك فلا حاجة
بهم في اثباته الى ذلك واما ان اراد القايل بقوله اما ان يحدث مع وجوب ان يحدث او مع جواز انه
يحدث مع وجوب ان يحدث بنفسه بدون مقتض لحدوثه فلا ريب ان هذا فاسد معلوم فساده بضرورة
العقل والعلم بفساده ابين من العلم بكون حدوثه ليس في حال باولى منه في حال اخرى وذلك ان ما
حدث يعلم انه ليس واجبا بنفسه فان الواجب بنفسه لا يقبل العدم والمحدث كان معدوما فيمتنع
ان يقال انه حادث وهو واجب بنفسه ومن المعلوم ان المحدث يمتنع ان يكون قديما فان هذا
يقتضي هذا اذ المعنى بكونه محدثا انه ليس بقديم ومن المعلوم ان واجب الوجود بنفسه يجب
ان يكون قديما والعلم بان واجب الوجود بنفسه يجب ان يكون قديما ابين في العلم بكون القديم يجب
ان يكون واجب الوجود بنفسه فان الاول لم ينازع فيه طايفة معروفة والثاني قد نازع فيه
طايفة معروفة وايضا فان الحسين استدل على ان القديم يجب ان يكون واجب الوجود بنفسه
فانه ليس وجوده في حال باولى من وجوده في حال فصح انه واجب الوجود في كل حال فامتنع
عدمه واما كون واجب الوجود بنفسه يكون قديما فهو ابين من هذا وحينيذ فالمحدث لا يمكن
ان يقال انه حدث وهو واجب الوجود بنفسه وايضا فالعلم بان المحدث لا يكون واجبا
بنفسه ابين من كونه ليس وجوده في حال اولى منه في حال وابو الحسين بنا كلامه على نفي هذه
الاولوية التي مضمونها ان الوقتين متساويان فلا يجوز تخصيص احد الوقتين عن الاخر
بالحدوث الا بمخصص وهذا يكفيه في الاستدلال ابتدا فان المحدث اختص حدوثه بوقت

ابام

وتخصيص احد الوقتين لا بد له من مخصص وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي ابو بكر
ومن وافقه وهي خير واقرب واصح من طريقة ابي الحسين اما كونها خيرا واقرب فظاهر
واما كونها اصح فلان ابا الحسين جعل من مقدمات حجته انه اذا حدث مع وجوب ان يحدث
امكن بان يحدث في تلك الحال اولى من ان يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال وهذا مما
تقدم فيه اجمال المحتاج الى استفصال يترتب عليه نزاع فاذا قال له القايل بل حدث مع وجوب
ان يحدث لمقتض اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال لم يمكنه ان يقول ليس ايجاب المقتضي
لحدوثه في تلك الحال باولى من اقتضاه لوجوب حدوثه في غير تلك الحال لانه يقول له كما قلت
ان المقتضي لحدوثه مع جواز حدوثه تخصص الحدوث بحال دون حال كذلك نقول ان المقتضي
لوجوب حدوثه تخصص الحدوث بحال دون حال فان قال المقتضي الموجب لا تخص بحال دون
حال بخلاف المقتضي مع عدم وجوب الاقتضا كان الجواب من وجوه احدها المنع فان هذه
دعوى مجردة الثاني ان يقال الا نسلم انه يمكن ان يكون شي مقتضيا للحدوث الا مع الوجوب
وانه ما دام اقتضاوه جايزا فانه يمتنع الاقتضا وذلك لانه اذا جاز ان يقتضي وجاز ان لا
يقتضي كان كل من الامرين ممكنا جايزا واذا كان كل منهما جايزا لم يكن ثبوت الاقتضا
اولى من انتفايه لولا امر اخر اقتضى ذلك الاقتضا ثم القول في اقتضا ذلك الاقتضا كالاول

علي

ويلزم منه توقف حدوث الحوادث اقتضاات متسلسلة لا نهاية لها ولا وجود لشي منها وما
وقف على ما لا وجود له فلا وجود له وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا وهذا المقام
مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب وفعل العبد يذكرونه في مسلة حدوث العالم ومسلة
القدر وهو مما استطال عليهم به اهل السنة والفلاسفة وغيرهم لاسيما وابو الحسين يقول
ان مع فعل القادر يتوقف على الداعي وانه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور فيكون
على قوله موافق لقول من قال من اهل السنة ومن الفلاسفة ان الحادث يحدث مع وجوب ان يحدث
وهذا يناقض قوله بانه لا يحدث الا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه الثالث ان يقال
هب انا سلمنا امكان ثبوت المقتضي وانه يقتضي مع جواز ان لا يقتضي وانه يخص الحدوث بحال
دون حال فاذا امكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز ان لا يقتضي فالحدوث

والتخصيص بمقتضى واجب الاقتضا اولى واحرى فان قيل ما كان واجب الاقتضا لم يتخلف عنه
مقتضاه فيلزم قدم الحوادث بخلاف ما كان جايز الاقتضا قيل هذا انما يصح لو كان اقتضاوه
لكل ما يقتضيه لازما له وكان بمجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته كما يقوله من يقول ذلك
من المتفلسفة كبرقلس وابن سينا واتباعهما فانهم يقولون ان الاول علة بمجرد ذاته لجميع
المعلولات وما سواه معلول له فيلزمهم ان لا يتخلف عنه شي من الحوادث وهذا باطل قطعا واما
اذا كان اقتضاوه وفعله لما يفعله انما هو انه مقتض لوجود كل حادث في الزمن الذي حدث
فيه لا سيما اذا قيل مع ذلك انه مقتض لما يقتضيه لمشيته وقدرته كما هو قول المسلمين وجماهير
العقلا فيقال اذا قدر انه قادر مختار وهو يحدث الحوادث مع جواز ان لا يكون بمشيته وقدرته
مستلزمة لحدوثها فلان يحدثها مع كون مشيته وقدرته مستلزمة لها اولى واحرى وحينيذ
فيحدثها مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيته ولا يمكنهم ان يقولوا القدرة والمشية لا تخص وقتا
دون وقت لان هذا ينقض قولهم فانهم يقولون انه لمجرد قدرته يخص بعض الاحوال دون بعض
ولو قال قايل ذلك من غيرهم لقيل له تخصيص القدرة والمشية للحوادث بحال دون حال
هو بحسب ما يعلمه من الاسباب المقتضية للتخصيص وغايته ذلك ان يستلزم ان يقوم
بذاته اسباب تقتضي التخصيص متعلقة بمشيته وقدرته او يقال ان هذا يستلزم ما لا نهاية
له على سبيل التعاقب ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي لا يوردها احد الا وهو يلزمه
بترك التزامها من التناقض اعظم مما يلزم به منازعه واما منازعه فيمكنه التزامها ولا يتناقض
قوله لا عقلا ولا شرعا ولكن من حسن المناظرة والتعليم ان يبين لمن يرد قولا ما يلزمه
هو على تقدير رده ومن اراد تصحيح الحق بقول باطل يمكن استغناوه عن ذلك القول وان
الحق يمكنه تصحيحه بدونه وانه اذا صححه بذلك الطريق كان ما يلزمه من اللوازم التي
تناقض قوله وتفسده اعظم مما يلزمه اذا اعرض عن ذلك وبهذا وامثاله يتبين انه لم يسلك
احد طريقا مخالفة للسنة في اثبات شي من اصول الايمان الا والله قد اغنى عنها بما هو سليم
من عيوبها وان تلك الطريق وان غمض على اكثر الناس معرفة فسادها لدقته فلا يخفى
عليهم امكان الاستغنا عنها ونحن كثيرا ما نقصد بيان ان الطريق التي خالفت السنة لكنها شيا

من النصوص غير محتاج اليها بل مستغن عنها لنبين ان العلم بصدق الرسول وصحة ما جا به
من الكتاب والسنه ليس موقوفا على شي من الطرق التي تناقض شيا مما جا به مع انا نبين ايضا
ان تلك الطرق فاسدة لكن بيان الاستغنا عنها في مقام وبيان فسادها في مقام واهل
البدع يدعون الحاجة اليها اولا ثم يعارضون بها النصوص ثانيا فنحن نبين الغنى عنها ثم نبين
فسادها ثانيا ثم نبين ثالثا ان الطرق العقلية الصحيحة هي والادلة السمعية متلازمان
فيلزم من صحة احدهما صحة الاخر وهذا قدر زايد على عدم تنافيهما وعدم تنافيهما وحده
كاف في بطلان قول من يزعم تنافيهما وايضا فلو قدر ان فيما ما ينافي السمع فذلك المنافي ليس هو
الادلة العقلية التي بها يعلم صحة السمع وذلك كله مما يبين به بطلان قول من يقول ان تقدم الكتاب
والسنه على ما يعارض ذلك يستلزم قدح الشرع في اصله وطريقه القاضي ابو بكر وامثاله
ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره ابو الحسين بل ذكر اولا ان تخصيص المحدث بوقت دون
وقت لا بد له من مخصص وان ما قدم من الحوادث واخر لا بد له من مقدم وموخر
من غير ان يحتاج ان يقول ان الحدوث اما ان يكون واجبا واما ان يكون غير واجب وهذا
اصح واقرب وابين ثم ان طريقة ابي الحسن الاشعري التي في اللمع خير من طريقه القاضي فانه
بناها على ان المحدث لا بد له من محدث ولم يحتج ان يستدل على ذلك بان الحدوث تخصيص بوقت
دون وقت والتخصيص لا بد له من مخصص فان هذا وان كان صحيحا فالعلم بافتقار المحدث
الى المحدث ابين واقوى من هذا وكل ما ذكر في تخصيص احد الوقتين وتخصيصه بصفة دون
صفة هو موجود في نفس الحدوث فان تخصيص هذا الحادث بالحدوث دون غيره من الممكنات
لا بد له من مخصص ونفس الحدوث مستلزم للمحدث الفاعل ولو قدر انه لم يحدث غيره ولا يمكن
حدوث غيره وانه ليس هناك حال اخرى تصلح للحدوث فان كون الحادث يحدث بنفسه من غير محدث
يحدثه من ابين الامور استحالة في فطر جميع الناس والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس حتى
الصبيان حتى ان الصبي اذا راى ضربة حصلت على راسه قال من ضربني من ضربني وبكى حتى
يعلم من ضربه واذا قيل ما ضربك احد او هذه الضربة حصلت بنفسها من غير ان يفعلها احد
لم يقبل عقله ذلك وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جبل عليه الى ان يستدل عليه بان حدوث

هذه الضربة في هذه الحال دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مخصص بل نصور هذا فيه
عسر على كثير من العقلا وبيان ذلك بهذا من باب بيان الجلي بالاخفى ثم الطرق التي جا بها
القران خير من طريقة الاشعري وغيره فان فيما اثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس من حدوث
الاعيان المحدثة وحدوث الاعيان مشهود معلوم لا يحتاج ان يستدل على حدوثها بحدوث
صفاتها وان ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث بل سالكوا هذه الطريق ظنوا ان الاعيان
لا تحدث وانما تحدث صفاتها وانهم لم يشهدوا احدوث جسم ولا جوهر قايم بنفسه وانما شهدوا
حدوث صفات الاجسام وان الاجسام متماثله مركبة من جواهر متماثله وهو ينقلب فيها من
وصف الى وصف قالوا فهذا هو الذي نشهد حدوثه ثم بهذا نعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث
فانكروا ما يعلمه الناس بحسهم ومعاينتهم من حدوث ما يشهدون حدوثه من الاجسام ثم
احتاجوا مع ذلك الى ان يبينوا حدوث هذه الاعيان بالاستدلال الذي ذكروه من انها لا
تخلوا من الحوادث وما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث وهذه الطريق يظهر الاستغنا عنها
لكل احد بما نشهده من حدوث الاعيان واصحابها يسلمون الاستغنا عنها بما يشهدونه من حدوث
الصفات كما ذكره الرازي وغيره وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغنا عنها فمن قال ان العلم
باثبات الصانع وتصديق رسوله متوقف عليها فقد ظهر خطاه عقلا لكل احد كما علم مخالفته
لدين الاسلام بالضرورة فانه من المعلوم بالاضطرار ان الرسول والصحابة والتابعين ما دعوا احدا
من الناس الى الاقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق ولا استدلوا على احد بهذه الحجة بل ولا سلكوا
هم في معرفتهم هذه الطريق ولا حصلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدع
المحدث الذي قد اغنى الله عنه وظهر الغنى عنه لكل عاقل ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلا
هو الطف من العلم بالغنى عنها ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير قبل ان يظهر لهم فسادها وقد ذكر
من الكلام على مقدماتها وفسادها وطعن بعض اهلها في بعض وافسادهم لمقدماتها وبيان فسادها
بصريح العقل في غير هذا الموضع ما نبه على المقصود والمقصود هنا التنبيه على ان العلم بافتقار
المحدث الى المحدث والمفعول الى الفاعل هو من العلوم الضرورية البدهية وهو اظهر واقوى
من ما استدل به عليه القاضي وامثاله من كون تخصيص الحدوث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص

وهذا

وهذا الذي ذكره القاضي ابو بكر وامثاله اظهر مما استدل به عليه ابو الحسين وامثاله من ان
الحدوث اما ان يكون على وجه الوجوب او على وجه الجواز وهذا الذي ذكره ابو الحسين واتباعه من
ان الجايز الممكن ليس وجوده اولى من عدمه لولا المقتضي لحدوثه اظهر مما ذكره ابن سينا والرازي
من ان الجايز الممكن ليس وجوده اولى من عدمه ولا عدمه اولى من وجوده الا لمرجح منفصل عنه وطريق
هولا بعضها اصح واقرب من طريق بعض وقد ظهر بما ذكرناه فساد قول القاضي ابي بكر انه لم يخالف
في افتقار المحدث الى المحدث مما لا يعلم بالاضطرار وانما يتطرق اليه بالبحث والفحص الا شرذمة لا
يعتد بقولها ادعت في هذا المذهب البدهية فيقال له ان كان هذا حقا فالاشعري
لم يذكر في اللمع دليلا على ذلك بل جعل ذلك مسلما وانما اثبت حدوث الانسان وانه لم يحدث نفسه
ثم قال فدل ما وصفناه على انه ليس هو الذي نقل نفسه في هذه الاحوال وان له ناقلا نقله من حال الى
حال ودبره على ما هو عليه لانه لا يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر فذكر هذه المقدمة
مجردة عن استدلال فان كان العالم انتقاله من حال الى حال لا يعلم بان له ناقلا ولا مدبرا الا بادلة تذكر
فهو لم يذكر تلك الادلة بل ادعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل وحينيذ فيكون طعن من طعن
من المعتزلة في كلامه اوجه فانه لم يقم دليلا لا على حدوث الجسم ولا على ان المحدث لا بد له من محدث
ثم يقال من العجايب ان يكون القول بان العالم حدث من غير محدث احدثه او ان بعض الحوادث
حدث من غير محدث احدثه قول قاله كثير من الفلاسفة والدهرية او طوايف من نظار المسلمين والقول
بان العلم بان الافعال تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بخالق علم ضروري انما قاله
شرذمة لا يعتد بقولها وان الجم من العقلا انما يعلم هذا بالبحث والفحص مع انه لا يعلم ان احدا
من المشهورين بالعلم طلب على هذا دليلا ولم يذكر عن احد من الكفار مطالبة احد من المومنين بدليل على
هذا ولا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام احد من السلف والايمة ذكر حاجة الى هذا الى الاستدلال
او الاستدلال عليه بما ذكرتموه من ان ذلك يتضمن التقدم والتاخر فلا بد له من مرجح ۞

فصل ومن هنا يظهر الوجه الثاني الذي يتبين به ان ما ذكره الاشعري لا يحتاج
الى ما ذكره القاضي وذلك ان العلم بان المحدث لا بد له من محدث هو ابده للعقل وارسخ في القلب
واظهر عند الخاصة والعامة مما قرنه به وهو ان ذلك يتضمن تخصيص بعض الازمان بالحدوث

دون بعض والتخصيص لابد له من مخصص فالاول ان لم يكن اقوى منه واجلا فليس هو دونه
وغاية هذا الثاني ان يكون مثله او داخلا في افراده لا سيما على اصل القاضي وموافقيه من المعتزلة
والاشعرية فانهم يجوزون اختصاص بعض الازمنة بالحوادث دون بعض بدون سبب اقتضى ذلك
التخصيص واذا اضافوا التخصيص الى المشيئة القديمة فنسبة المشيئة الى جميع الحوادث والازمنة
سوا واذا كانت النسبة مستوية فثبوت هذه مع احد المتماثلين دون الاخر تخصيص بلا مخصص واذا قالوا
الارادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب مع تضمن ذلك ترجيح احد المتماثلين على الاخر بلا
مرجح اصلا امكن منازعهم ان يقول تخصص احد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الاخر
بلا مخصص اصلا وقال من شان الاوقات التخصيص بلا مخصص واذا قالت المعتزلة القادر
المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح كان ما يلزمهم كما يلزم اولئك واشد فمن كانت هذه
الاقوال اقواله وكان غاية ما يثبت به الصانع وافتقار المحدث الى المحدث ان الحوادث مختصة
بزمان فلا بد للتخصيص من مخصص وان التخصيص بلا مخصص ممتنع ويجعل ذلك بديهيا
ضروريا كيف يمكنه ان يقول ان وجود الحوادث بلا محدث والفعل بلا فاعل والصنعة بلا صانع
ليس امتناعه بديهيا ضروريا فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية
وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا تناقضت اقواله وكان فيها من مخالفة العقل والسمع
ما لا يحصيه الا الله وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القران فانها في غاية السداد والاستقامة
ومن اقرب ذلك ان اثبات الفاعل مبني على مقدمتين ضروريتين احداهما ان الانسان محدث
والثانية ان المحدث لا بد له من محدث فابو الحسن مع جماهير العقلا جعلوا المقدمة الثانية
ضرورية بخلاف ما ذكره القاضي ومن وافقه حيث اثبتوها بما هي اقوى منه واجلى وان كانت
هذه الطرق الخفية البعيدة وامثالها ينتفع بها في حق من لم ينقد للطرق الجلية القريبة عرضت
له فيها شبهة كما تقدم واما المقدمة الاولى وهو ان الانسان والثمار والمطر والسحاب ونحو
ذلك محدث فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة فان حدوث الحوادث مشهود ثم من
قال من اهل الجوهر الفرد والهيولى ان الحادث انما هو صفات الاجسام لا اعيانها او موادها ثم الا
صورتها امكنهم اثبات المحدث بناء على ذلك وهذه الطريقة التي ذكرها الرازي وغيره وهو

الاستدلال بحدوث صفات الاجسام واما من انكر ذلك وهم جمهور العقلاء فان الحادث
عندهم هو نفس الاعيان المحسوسة وابو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد ولم يكتف بالاستدلال
على حدوث الصفات بل اراد اثبات حدوث نفس النطفة فاثبت ذلك بطريقة استلزامها
للحوادث وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وهي الطريقة التي سلكتها المعتزلة في حدوث الاجسام
ابدا وعلى هذه الطريقة فحدوث الانسان نظري لا ضروري واذا ضم الى ذلك ان العلم بافتقار المحدث
الى المحدث نظري كما قاله من قاله من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي ابي بكر واتباعه صار كل
من المقدمتين في اثبات الصانع نظريا وهذا اضعف هذه الطرق واطولها لكن مبناها على
ان التخصيص للحادث لا بد له من مخصص وهذا عنده هو الاضروري كافتقار الممكن الى
الواجب ثم الذين سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظريا فاثبتوا منع التسلسل بطريقة ابن سينا
وهي اقرب مما بعده فجا من بعدهم كالرازي ضم الى ذلك نفي الدور ايضا ثم هو والامدي ونحوهما
اثبتوا ابطال التسلسل بطرق طويلة واستصعب ذلك على الامدي حتى قال انه عاجز عن تثبيتها
وحل ما يرد عليها كما قد ذكرناه ولا ريب ان تثبيتها مع تفسير الممكن بالتفسير الذي احدثه ابن سينا
ممتنع واما تثبيتها اذا جعل الممكن هو الذي يوجد تارة ويعدم اخرى فهو سهل متيسر معلوم
ببداية العقول فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعا وعقلا كلما امعن في العدول امعن في
البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها حتى ال الامر بهم الى الجهل العظيم والى العجز عن
الاستدلال على ما هو اعظم الاشيا ثبوتا ووجودا واكثرها واقواها ادلة واولاها بالعلم
من كل معلوم واحقها بان يكون مستقرا في الفطرة دايم الحصول في القلوب حاصل باكمل
الاسباب التي يمكن بها حصول العلم والمقصود هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها ابو الحسن
وانها اقرب واصح من الطريقة التي سلكها من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي ابي بكر وامثاله
وانها طريقة صحيحة لم ينازع فيها طايفة مشهورة اذا اكتفي فيها بحدوث ما يعلم حدوثه كالانسان
والنبات وغيرهما من الحوادث واما اذا احتيج فيها الى اثبات حدوث الاجسام كلها بطريقة الاعراض
وقيل ان حدوث الانسان ونحوه لا يثبت الا بمثل تلك الطريق كان المنازع في صحة هذه الطريق
جمهور العقلا من اهل الملل والفلاسفة وكان هذا من الكلام الذي ذمه السلف والايمة فالمخالفون

للطرق الفطرية العقلية الشرعية القريبة الصحيحة كلما ابعدوا اعنما مدحوا من يوافقهم
في البعد ولهذا عكس هولا الكلام على المقدمتين فاخروا ما وافقوا ابي الحسن الاشعري
على المقدمة المبتدعة الباطلة ويذمونه اذ يعتذرون عنه على البديهية الصحيحة الشرعية
قال ابو الحسن فان قال قايل فما انكرتم من ان تكون النطفة قديمة لم تزل قيل له لو كان ذلك كما
ادعيتم لم يجز ان يلحقها الاعتمال والتاثر والانقلاب والتغير لان القديم لا يجوز انقلابه
وتغيره وان يجري عليه سمات الحدث لان ما جرى عليه ذلك ولزمته الصنعة لم ينفك من سمات
الحدث وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعا فبطل لذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام
قال القاضي ابو بكر اعلم ان هذا الذي ذكره هو المعول عليه في الاستدلال على حدوث
سائر الاجسام وذلك ان الذي عناه بقوله لو كانت قديمة لم يلحقها الاعتمال والتاثر والانقلاب
والتغير وخروجها من صفة كانت عليها الى صفة لم تكن عليها كخروجها عن السكون الى
الحركة وعن الحركة الى السكون وكاستحالتها بعد لينها وافتراقها بعد اجتماعها وما
يلحقها من تعاقب الاكوان وغير ذلك من التغيرات لان القديم الحاصل على صفة من الصفات
لا يجوز خروجه عنها على ما ذكره اصلا وذلك ان القديم اذا لم يزل مجتمعا مثلا او مفترقا
او متحركا او ساكنا او على بعض هذه الصفات لم يجز خروجه عنه لانه لا يخلو ان يكون على
ما هو عليه في ازله لنفسه او لعلة او لا لنفسه ولا لعلة او لبطلان نفسه او لبطلان معنى
فيستحيل ان يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى لان هذا يوجب خروج الاثبات عن تعلقه
بمثبت والخبر عن تعلقه بمخبر وغير ذلك من وجوه الفساد ويستحيل ان يكون ما هو عليه لبطلان
نفسه وعدمها لان المعدوم ليس بشيء يحصل على صفة من الصفات ولانه ليس عدم نفسه ان
جاز عدمها بان يكون يحصله ساكنا اولى من يحصله له متحركا ويستحيل ان يكون ذلك
لبطلان معنى كان موجودا به لان القديم لا يجوز عدمه ولانه ليس بان يكون متحركا لعدم
سكونه اولى من غيره ممن يصح ان يكون متحركا وهذا يوجب ان يكون الجسم انما تحرك لعدم سكونه
الى المحاذاة بعينها ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون الى تلك المحاذاة
بعينها اولى من تحركه الى غيرها من الجهات والى ما هو ابعد منها وفي تحركه الى جهة مخصوصة

ومحاذاة معينة دليل على ان ذلك انما وجب له لمعنى سوى عدم سكونه ولانه ليس بان يتحرك هو لاجل
عدم السكون اولى من غيره من الاجسام لان عدم السكون ليس هو باكثر من خلوه منه وانه ليس فيه
وغيره من الاجسام خال من ذلك السكون ايضا فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك اولى من
كل من خلا من الاجسام وفي فساد ذلك دليل على انه لا يجوز ان يكون المتحرك تحرك لعدم معنى
وجملة هذا ان القديم لا يجوز عدمه ولا يجوز لمثل ذلك ان يكون القديم انما تحرك فيما لم يزل لعدم نفسه
ولا لعدم معنى قديم فلم يبق الا وجهان احدهما ان يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه او لمعنى قديم
فان كان لم يزل ساكنا لنفسه استحال تحركه بعد سكونه لوجود نفسه في كلا الحالين ويستحيل خروج
الشيء عن الوصف المستحق لنفسه مع وجود نفسه التي لها كان كذلك وان كان لم يزل ساكنا لاجل
معنى قديم استحال ان يتحرك الا عند عدم سكونه القديم والا وجب تحركه وسكونه معا فاذا استحال
ذلك واستحال عدم سكونه اذا كان قديما واستحال ان يخرج القديم عن الصفة التي هو فيها لم يزل عليها لم
يجز ان يلحقه لما وصفناه انقلاب ولا تغير ولا اعتمال ولا تاثير فصح ما قاله شيخنا ابو الحسن
من هذا الوجه قلت ولقايل ان يقول هذا الكلام مضمونه ان ما به يعلم حدوث
النطفة به يعلم حدوث سائر الاجسام وان المنكر لحدوث سائر الاجسام يمكنه انكار حدوث النطفة
وليس الامر كذلك بل حدوث الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك وحدوث اوايل ذلك كالنطفة
والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك امر مشهود معلوم بالحس والضرورة واتفاق العقلاء وهذا
بخلاف الفلك فانه ليس مشهود حدوثه كشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن وكذلك من
ينازعهم في الواجب في تسميته جسما كالهشامية والكرامية وغيرهم او من لا يطلق الاسم ولكن
يقولون له ما اثبته تسميته لحن جسما او يجب ان يكون جسما والجسم حادث فانه على هذا التقدير لا يعلم
حدوث ما جعلوه من الغايب جسما كما يعلم حدوث هذه الحوادث المشهودة فان قال بهذا الفرق
يقول حدوث النطفة مشهود معلوم مسلم وكذلك حدوث ما اشبهها واما حدوث كل ما سميته جسما
فانما اثبته بما ذكرته من الدليل قيل له ما هو ضعيف على ما سنذكره فان قال اعني بالنزاع في حدوث
النطفة النزاع في حدوث الجواهر المفردة التي منها تركبت النطفة وتنازعنا في حدوث مادتها التي
لبستها صورة النطفة قيل له الجواب من طريقين احدهما ان يقال هذا لا حاجة كالاتي

بلغ

ان يقال ما ذكرتم من الدليل ليس بصحيح اما الطريق الاول ففيه وجوه احدها ان العلم بحدوث
ما يحدث والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقرا الى ان يعلم هل في النطفة جواهر منفرده
او ماده وهل ذلك قديم او حادث بل مجرد حدوث ما شهد حدوثه يدل على ان له محدثا كما
يدل حدوث ساير الحوادث على ان لها محدثا وان قال قصدي تعميم حدوث ساير الاجسام
قيل له فحينيذ لم يكن بك حاجه الى ذكر حدوث الانسان وخلقه من النطفه بل كان هذا تطويلا
اذ كان ما به يثبت حدوث النطفه به يثبت حدوث الانسان ابتدا وحينيذ فيكون كلام الاشعري
كلام من لا يعرف الاستدلال كما قاله من اعترض عليه من المعتزله فانه اذا كان لا بد في الاستدلال
بالاجسام المخصوصه في اخر الامر من دليل يعم جميع الاجسام كان ذكر هذا ابتدا اولى
من التطويل لا سيما في مثل المختصر الذي يطلب فيه التقريب والتسهيل وايضا فان العلم بحدوث
الحوادث المشهوده اظهر وابين من العلم بحدوث جميع الاجسام وذلك كاف في اثبات العلم بالصانع
فلماذا يجعل موقوفه على مقدمات لو كانت صحيحه كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب صدا
كثيرا اما عدم العلم واما حصول ضده من اعتقاد الباطل فيكون ما جعل طريقا الى العلم والايمان
موجبا لضده من الجهل والكفر الوجه الثاني ان يقال فحينيذ يكون الشك في
حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك مبنيا على كونهما مركبه من الجواهر المنفرده او المادة والصوره
وامكان قدم الجواهر المنفرده او الماده ومعلوم ان هذا لو كان صحيحا لكان من الدقيق الذي يحتاج
الى بيان وهم لم يبينوا ذلك ومن المعلوم ان هذا موضع اضطرب فيه اهل الكلام والفلسفه اضطرابا
لا يتسع هذا الموضع لاستقصايه فقالت طايفه ان الاجسام مركبه من اجزا لا تتجزى وهي الجواهر
المنفرده وهذا قول اكثر المعتزله والاشعريه وقالت طايفه بل فيها اجزا لا نهاية لها وهو المذكور
عن النظام وعليه انبنى القول بطفره النظام ولهذا يقال ثلثه لا يعلم لها حقيقه طفره النظام واحوال
ابي هاشم وكسب الاشعري وقالت طايفه بل هي مركبه من الماده والصوره وهي تقبل الانقسام
الى غير نهاية لكن ليس فيها اجزا لا نهاية لها وقالت طايفه ليست مركبه لا من هذا ولا من هذا
بل تقبل التجزي الى اجزا لا نهاية تتجزا وقالت طايفه ليست مركبه لا من هذا ولا من هذا ولا تتجزا
الى غير غاية بل اذا صغرت الاجزا انقلبت الى جسم اخر مع كونها في نفسها تتميز مما جانب عن جانب

فهولا يقولون بقبول الاجسام الى غير نهاية ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام بل كل ما وجد
يقبل الانقسام لكنه يستحيل الى جسم اخر في حال يتميز منه جانب عن جانب فلا يوجد فيه انقسام الى غير
نهاية وقد بسط الكلام على هذه الاقوال في غير هذا الموضع واذكيا المتاخرين مثل ابي الحسين
البصري وابي المعالي الجويني وابي عبد الله الرازي كانوا متوقفين في اخر امرهم في اثبات الجوهر الفرد
فاذا كان الامر هكذا لم يمكن احدا ان يطالب بدليل على حدوث الحيوان باعتبار تركبه من الجواهر
والماده والصوره حتى يثبت ذلك اولا ومن المعلوم لكل عاقل ان علم الناس بحدوث ما يشهدون
حدوثه من الاجسام ليس موقوفا على العلم بانها مركبه هذا التركيب الذي كلت فيه اذهان هولا
الاذكيا الوجه الثالث ان يقال حدوث ما يشهد حدوثه من الثمار والزروع والحيوان
وغير ذلك امر مشهود فان الانسان اذا تامل خشب الشجر وما يخرجه الله منها من الانوار
والثمار وما يخرجه من الارض من الزرع وما يخرجه من الحيوان من النطفه والبيض ايقن بحدوث
هذه الاعيان فاذا قيل له هذا الحدث ولكن كانت اجزاوه مفترقه فاجتمعت وجعل لها صفه
غير تلك الصفه قال اما ما تغيرت صفاته كتغير الابيض الى الاسود والساكن الى الحركة والحامض الى الحلاوه
والمفترق الى الاجتماع وتغير الجسم من شكل الى شكل كتغير الشمعه والفضه ونحو ذلك من صورة الى صوره
فهذا كله وما يشبهه نشهد فيه ان العين باقيه وانما تغيرت صفاتها صفاتها التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والالوان والطعوم والاشكال بخلاف الثمر التي تخرج من الشجر والجنين
الذي يخرج من بطن امه والفروج الذي يخرج من البيضه فان عاقلا لا يقول ان نفس الرطبه
فيها جرم الخشب باقيا ولا اجزا الجنين كعظمه وشعره فيها اجزا النطفه باقيا ولا نفس الفروج فيه
بياض البيض باقيا ومن قال ان هذا باق في هذا كما ان الجسم الذي اسود بعد بياضه وحلا بعد
حموضته وصار رمدورا بعد ان كان مسطحا باق فهو لا يتصور ما يقول او هو معاند مسفسط
فالامر ينتهي الى عدم التصور التام او العناد المحض وهذا اصل كل ضلال وهو الجهل او العناد والعناد
وصف المغضوب عليهم والجهل وصف الضالين والفرق بين استحالة العين وبين تبدل صفاتها معلوم
للخاصه والعامه وقد ذكر الفقها ذلك في غير موضع مثل كلامهم في النجاسه اذا استحالت مثل ان تصير
رمادا او ملحا ونحو ذلك ومثل كلامهم في باب الايمان فيما اذا حلف على فعل في جسم معين فتغير ذلك

الجسم المعين فان كان التغيير لم يزل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم كما لو حلف لا يكلم هذا الرجل فصار شيخا او لا ياكل هذا الخبز فصار كسرا ونحو ذلك وان كان قد استحالت اجزاوه فتغير اسمه مثل ان يحلف لا اكلت هذه البيضة فصارت فروجا او لا اكلت هذه الحنطة فصارت زرعا قالوا فيهما لا يحنث لانه زال اسمه وزالت اجزاوه وان تغيرت الصفة مع زوال الاسم كما اذا حلف لا كلمت هذا الصبي فصار شيخا او لا اكلت لحم هذا الحمل فصار كبشا فانه يحنث عند جمهورهم كابي حنيفة ومالك واحمد في المشهور من مذهبه وهو احد الوجهين في مذهب الشافعي وكذلك لو حلف لا اكلت من هذا الرطب فصار تمرا وتنازعوا فيما اذا اكل مما يصنع من الرطب والعنب من الدبس والخل فمنهم من قال يحنث وهو مذهب مالك وهو المشهور من مذهب احمد ومنهم من قال لا يحنث كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي وطايفة من اصحاب احمد قالوا لان اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث كما في مسالة البيضة والفرخ فقال لهم الاولون عين المحلوف عليه باقية فصار كمسالة الحمل بخلاف البيضة اذا صارت فرخا فان اجزاها استحالت فصارت عينا اخرى ولم يسو بينهما مع ان هذه المسايل كلها ليس هذا موضعه اذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالت العين لاجل التعيين ومنهم من يرى انه بمجرد زوال الاسم تزول اليمين ولكن المقصود هنا انه من المستقر في عقول الناس الفرق بين استحالة الاعيان وانقلابها وبين تغير صفاتها مع بقا عينها وذاتها ولهذا اتفقوا كلهم على ان الاعيان الخبيثة لا تطهر بمجرد الصفة فالدم والميتة ولحم الخنزير والخمر اذا تغيرت صفاته مثل ان يجمد الدم والخمر او يسيل شحم الميتة والخنزير ونحو ذلك فانه لا يزول التحريم باتفاقهم واما اذا استحالت العين مثل ان يصير ذلك ملحا او رمادا او نحو ذلك ففيه نزاع مشهور والجمهور على انه يطهر بالاستحالة كما هو مذهب اكثر اهل الراي واهل الظاهر واحد القولين في مذهب مالك واحمد واتفقوا على ان الخمر المنقلبة بفعل الله خلا انما تطهر واما الطريق الثاني وهو بيان ان ما ذكره ليس بدليل صحيح على حدوث الاجسام فان المعترض يقول قوله ان القديم اذا حصل على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها كلام مجمل قد يراد به انه اذا حصل على صفة لازمة لذاته لم يجز خروجه عنها وقد يريد به اذا حصل على حال عارضة له سواء كان نوعها لازما له او لم يكن لازما لذاته مثل الفعل والعمل سواء سمي حركة او لم يسم كالاتيان والمجي والنزول

والمناداة والمناجاه وامثال ذلك مما تنازع فيه الناس هل يقوم بالقديم ام لا فجمهور اهل السنة والحديث والمتبعون للسلف والايمة من السلف والخلف مع كثير من طوايف الكلام واكثر الفلاسفة يجوزون ان يقوم بالقديم ما يتعلق بمشيته وقدرته من الافعال وغير الافعال فيقول هولا قول القايل ان القديم الحاصل على صفة لا يجوز خروجه عنها ان اراد به مواقع الاجماع مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله او نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى فهذا لا نزاع فيه وان اراد به اعيان الحوادث فما الدليل على ان القديم اذا قام به حال من هذه الاحوال المعينة لم يجز خروجه عنها واما استدلال المستدل بقوله لا يخلوا ان يكون على ما هو عليه في ازله لنفسه او لعلة الى اخر الكلام فيقال له ذلك الامر الذي قام هو به هو معنى من المعاني فان جعلت الموجب لذلك المعنى امرا اخر على قول مثبتي الاحوال القايلين بان كونه عالما ومتحركا معنى اوجبه العلم والحركة خوطبت على هذا الاصطلاح وقيل لك قام به ذلك المعنى قوله واذا كان المعنى استحال ان يزول الا بعد عدم ذلك المعنى والقديم يستحيل عدمه يقال له قول القايل القديم يستحيل عدمه لفظ مجمل اتريد به ان العين القديمة او صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه فان اراد شيا من هذه المعاني او النوع الذي لا يزال يستحيل عدمه فان اراد شيا من هذه المعاني لم يكن له فيه حجة وان اراد ان النوع القديم يستحيل عدمه فرد من افراده المتعاقبة فهذا محل نزاع ولا دليل له على امتناع عدمه ولم يعدم القديم هنا بل النوع القديم لم يزل ولكن عدم فرد من افراده بعاقبة فرد اخر له كالافعال المتعاقبة شيا بعد شي واذا كان القايم بالقديم نوع بل كان الكلام في كونه ازليا كالكلام في كونه ابديا وكما انه لا يزال فلا يعدم النوع وان عدم ما يعدم من اعيانه فلذلك القول في كونه لم يزل وايضا فيقال له القديم اذا فعل بعد ان لم يكن فاعلا فكونه فعل امر موجود او معدوم ان قال انه معدوم فهذا مكابرة للحس والعقل فان الفعل اذا كان امرا عدميا فلا فرق بين حال ان يفعل وحال ان لا يفعل لان العدم في حال ان لا يفعل لا فعل فيجب في الحال التي زعم انه يفعل ان لا يكون له فعل لتساوي الحالين فيجب ان لا يفعل مع كونه فعل وهذا جمع بين النقيضين وان قال كونه فعل امر موجود فالقديم قبل ان يفعل كان على صفة فاما ان يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة او لا يتجدد فان لم يتجدد وجب ان لا يفعل وان تجدد شي انتقض قوله انه اذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها فان قال انا اعني بالصفة المعنى العالم بذاته وذلك لم يزل قيل اهب انك عنيت هذا لكن دليلك يتناول هذا وغيره ويوجب ان الامر القديم الازلي لا يجوز تحوله من حال الى حال

ايزال مع تعاقب افراده [illegible] ان يعدم النوع
[illegible] اذا [illegible] الكل [illegible] اللايق [illegible]

بوجه من الوجوه لان ما كان قديما كان لمعنى والقديم لا يزول فالامر المتجدد المتحول
الحادث سوا سميته صفه او حالا او حادثا او فعلا وسوا كان قايما به او بغيره موجب
دليلك انه لا يجوز تغير الامور القديمه الازليه فان كان هذا حقا وجب ان لا يحدث شي من
الحوادث فان جوزان يحدث عن قديم حادث من غير حدوث امر وجودي يكون شرطا في وجودها
فقد جوز تغير الامور الازليه بلا سبب وان قال لا بد من تجدد امر به يحصل حدوثها واذا تجدد
امر فقد حصل تغير لم يكن في الازل فانتقضت حجته وايضاح هذا ان يذكر نظير حجته مثال
له القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا فانه اذا كان فاعلا بعد ان كان غير فاعل فاما ان يكون
ذلك لنفسه او لعلة الى اخر الكلام وان قال فعله بعد ان لم يكن فاعلا ليس الا مجرد وجود المفعولات
والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدميه فيقال له فالمتجدد القايم به يقال فيه كذلك
ليس هو الا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث نسبه واضافه عدميه والفعل حدوث نسبه
واضافه بينهما وهي عدميه فان قال هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به وهذا
لا يجوز قيل له هذه مصادره على المطلوب فانك انت لم تقم دليلا على ان القديم لا تقوم به
المتجددات والحوادث بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك فان كان استدلالك على هذا لا يتم الا بان
يجعل المطلوب مقدمه في اثبات نفسه لم يكن لك عليه دليل الا مجرد الدعوى وصار هذا بمنزلة ان
تقول القايل القديم لا تقوم به الاحوال المتجدده لان القديم لا تقوم به الاحوال المتجدده واذا كان
العلم بالصانع موقوفا على هذا الدليل لم يكن هناك علم بالصانع بل صار حقيقة الكلام الدليل على
ثبوت الصانع حدوث النطفه وغيرها من الاجسام والدليل على حدوث ذلك انه تقوم به المتجددات
والحوادث كان حادثا وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا لان ما قام به المتجددات
والحوادث كان حادثا فيكون منتهى الكلام مجرد الدعوى التي نوزع فيها والاستدلال عليها بنفسها
مع ترك الدليل الواضح البين الذي يشهد به الحس ويعلمه الخلق ولا ينازع فيه عاقل وهو حدوث
المحدثات التي يشهد حدوثها ثم افتقار المحدثات الى فاعل ليس بمحدث بل قديم من الامور المعلومه
بالضروره لعامه العقلا لا ينازع فيه الا من هو من شر الناس سفسطة فهذا وامثاله مما يقوله
جمهور الانام في مثل هذا المقام ويقولون انا نعلم بالاضطرار ان ما ذكره الله في القران ليس منه اثبات

الصانع بهذه الطريق بل ما في القران من الاخبار عن الله بما اخبر عنه من افعاله واحواله يناقض هذه
الطريق ويقولون ان العقل الصريح مطابق لما في القران فان حدوث المحدثات مشاهد معلوم بالحس
والعقل وكون المحدث لا بد له من محدث امر يعلم بصريح العقل وايضا فحدوث الحادث بدون سبب
حادث ممتنع في العقل قال القاضي ابو بكر واما قول ابي الحسن ان الانقلاب والتغير والاعتمال
والتاثير من سمات الحدث وما لم يسبق المحدثات كان محدثا مثلها ففيه وجهان من الكلام احدهما ان
يقول ان التغيرات من سمات المحدث بدلالة ان التغير هو خروج الشي من صفه الى صفه فلا صفه
يخلوا اما ان يكون خروجا من صفه قدم الى صفه قدم او من حدث الى صفة حدث او من صفه قدم
الى صفه حدث او من صفه حدث الى صفه قدم والاول باطل لوجهين احدهما ان المتنقل
انتقل الى امر مستانف لم يكن عليه وذلك لا يكون قديما والثاني ان ذلك يقتضي عدم القديم كما
تقدم والقديم لا يجوز عدمه ويستحيل ان يكون التغير خروجا من حال حدث لان ذلك لا يثبت
الا باحد وجهين اما بحدوث تغير القديم او بطلان معنى منه قد ثبت قدمه ووجوب حدوث
ما اكتسبه وصفا بعد ان لم يكن مستحقا له وما الحوادث لم يخل منها ومن اضدادها وما لم يوجد
قبل الحوادث ولم يعر منها كان محدثا مثلها قال ولا خلاف بيننا وبينهم يعني المعتزله في هذا القسم
فنطنب فيه قال واما الوجه الاخر فهو ان يقول انما اراد بقوله انها من سمات الحدث ودلايله
انها اذا ثبت حدوثها ان الجسم لم يخل منها ولم يوجد قبل اولها وجب له من الحدث ما وجب لها اذ لا يخلوا
ان يكون وجد مع وجودها او بعد وجودها اذ قد فسد ان يكون موجودا قبلها فان كان وجد مع
وجودها وجب له من الحدث ما وجب لها وان كان وجد بعد وجودها كان اولى بالحدوث
لان ما وجد بعد المحدث كان اولى ان يكون محدثا قال القاضي ابو بكر واعلم ان هذا الدليل
على حدوث النطفه او غيرها من الاجسام اذا علق على هذه النكته وسلك فيها هذا الضرب من
الاستدلال فلا بد فيه من مقدمات اربع اولها الدلاله على اثبات الاعراض والثانيه الدلاله على
حدوثها وان لها اولا ينتهي اليه والثالثه ان الجسم لا يخلوا منها ولا يوجد قبل اولها والرابعه
ان ما لم يسبق المحدثات فواجب ان يكون محدثا مثلها ثم تكلم على اثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف
لهم في ذلك فلما قيل له لم قلتم ان الجسم لا ينفك من هذه الحوادث ولا يوجد قبل اولها قيل لادلة منها

قبل

انا نعلم بالاضطرار وبداية العقول ومقدماتنا ان الاجسام اذا كانت موجودة فلا تخلوا
من الاجتماع والافتراق وذلك لانها لا تبعد واذا كانت موجودات من ان يكون متماسه
متلاصقه كل شي منها الى جنب صاحبه او يكون متباينه متباعده كل شي منها لا الى جنب صاحبه
وليس من هذين منزله فان كانت متماسه فذلك معنى الاجتماع وان كانت متباينه فذلك هو معنى
الافتراق قال ومما يبين ذلك ايضا انا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركه والسكون والاجتماع
والافتراق والحيوه والموت والسواد والبياض وغيرهما من الالوان ومن سائر الهيات لم نجد
الى ذلك سبيلا ولكان ذلك ممتنعا لانا وجدنا هذه الاعراض متعاقبه على الاجسام وتفسير
التعاقب ان الشي منها يوجد بعقب غيره ه قلت اما الاجتماع والافتراق فاذا قدر
وجود جسمين فلا بد من ان يجتمعا او يفترقا واما الجسم الواحد الذي ليس معه غيره فلا يوصف
بمجامعه غيره ولا مفارقته وانما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول بانه مركب من الاجزا المنفرده
فيقول تلك الاجزا اما مجتمعه واما مفترقه وهذا ليس معلوما بالبديهه والا الحس ولا يسلمه جمهور
الناس واما الحيوه والموت فقد ينازعه من ينازعه من النظار في ذلك فان نظار المسلمين وغيرهم
متنازعون في الموت هل هو وجودي او عدمي ثم من قال انه عدمي يقول كثير منهم ان هذين متقابلان
تقابل العدم والملكه وما لا يقبل الحيوه والموت كالجماد لا يوصف بواحد منهما لكن القاضي وجمهور
الناس يردون على هولا بان هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا او يقولون انا نقصد الموت بما يكون النزاع
معه لفظيا ويقول القاضي واكثر الناس ان كل جسم فانه يقبل الحيوه لكن الذي يقال له الجسم لا يخلوا من
ان يكون حيا او ميتا كما لا يخلوا من ان يكون متحركا او ساكنا واتصافه بالحيوه لا يستلزم امكان
اتصافه بالموت فان القديم سبحانه وتعالى موصوف بالحياة والعلم والقدره ولا يمكن اتصافه
بضد ذلك وحينيذ فلا يمكن ان يقال ان كل جسم يقبل الحيوه والموت الا بدليل يدل على ذلك والحياة
لا يجب ان يكون حادثه لا نوعا ولا شخصا كما قد يقال مثل ذلك في الحركه ثم قال القاضي ابو بكر
فان قال قايل فما الدليل على ان ما لم يسبق المحدثات محدث وانه واجب الحد لا محاله القضا عل
حدوث الجسم متى لم يوجد قبل اول الحوادث ولم زعمتم ذلك قيل له الدليل على هذا قريب واضح
وذلك انه لا حال للجسم مع الحوادث الا ثلثه احوال اما ان يكون موجودا قبل اولها او يكون موجودا

مع وجودها او يكون موجودا بعدها فاذا بطل ان يكون الجسم عاريا عن الحوادث ومنفكا
من سايرها وجب انه ليس له معها الا حالان اما ان يكون موجودا مع وجودها او بعدها
فان كان موجودا مع وجودها ولوجودها اول فواجب ان يكون حكمه في الوجود عن
اول وحصوله عن عدم حكمها وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في عله الحدوث متى لم
يكن سابقا لها وان كان موجودا بعدها كان اولى بالحدوث منها لوجوده بعدها فهذا امنتهى كلام
القاضي وابي الحسن في اثبات الصانع وكلام ابي الحسن اجود فانه بناه على التغيير المحسوس
في النطفه لم يحتج مع ذلك الى اثبات جنس الاعراض لكل جسم وقول القاضي ان الدليل على حدوث
النطفه وغيرها من الاجسام اذا علق هذا على هذه النكته فلا بد فيه من اثبات الاعراض اولا
وعلى حدوثها ثانيا فليس كما قال بل الاشعري عدل عن هذه الطريق قصدا كما ذكره في رسالته
الثغر وذم هذه الطريق وعابها وذلك ان ما ذكره من تحول النطفه وانقلابها امر مشهود محسوس
لا ينازع فيه عاقل سليم سوا سمي ذلك التحول عرضا او لم يسم وسوا قيل ان ذلك العرض مغاير للجسم او قيل
ليس بمغاير له تحولها بعد شهود حدوثه لا يحتاج مع ذلك الى ابطال كمون الاعراض ولا انتقالها لكن
منتهى الدليل الى مقدمة واحدة وهو ان ما قامت به الحوادث بنا على ان ما قامت به لم ينفك عنها وما لم
يسبق الحوادث فهو حادث وهذه المقدمات فيها نزاع مشهور وجمهور الناس من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس والصابيين والمشركين يخالفون في ذلك حتى جمهور الفلاسفة المتقدمون
والمتاخرون القايلون بقدم العالم وحدوثه يخالفون في ذلك والجمهور القايلون بان الله خلق السموات
والارض بعد ان لم تكونا مخلوقتين لا يتوقف اثبات ذلك عندهم على هذه المقدمه بل يقولون ان
اثبات خلقهما لا يثبت الا مع نقيض هذه المقدمه بل وكذلك القول بان الله خالق كل شي وانه هو
القديم وحده وما سواه محدث مسبوقا بالعدم كما هو مذهب اهل الملل وجمهور العقلا تقول ايمتهم انها
لا تحتاج الى هذه المقدمه بل لا يثبت الا مع نقيض هذه المقدمه ومع القول بابطالها ويقولون ان موجب هذه
المقدمه ان كل موجود محدث وانه ليس في الوجود قديم مع ان هذا معلوم الفساد بالضروره فاما
الكلام فيما ان ما قبل الحوادث لم يخل منها ففيها نزاع مشهور بين اهل الكلام وكذلك قوله ما لم يسبق الحوادث
فهو حادث فيها من منازعة اهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف وقد يسلم هذه من نازع في

فهو حادث

الاولى من الكرامية ونحوهم وقد ينازع في هذه من لا ينازع في الاولى من اهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم وهذه المقدمة هي التي جعلتها الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الاشعرية والكرامية واتباع الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد اصل الدين ثم ان قدماهم كانوا ياخذونها مسلمة ويظنونها ضرورية ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التي لها مبدا وما لا يسبق جنس الحوادث فان ما لا يسبق الحادث المعين او الحوادث المحدودة التي لها مبدا فهو محدث بالضرورة ولا ينازع في هذا عاقل فان ما كان مع عينه حادثا فان لم يكن قبله فانه محدث مثله بالضرورة كما قرره لانه اما معه او بعده وما كان مع الحادث او بعد الحادث فهو حادث بالضرورة واما ما لا يسبق جنس الحوادث وهو ما قدر انه لم يزل تقارنه حادث بعد حادث هلم جرا كما انه تقارنه حادث بعد حادث فان بعدها ان في الابد فهذا ليس متقدما على جنس الحوادث ولا متاخرا عن جنس الحوادث والغايبات فهذا محل نزاع نازع فيه جمهور الناس من اهل الملل والفلاسفة القايلين بحدث العالم وبقدمه وقد رايت في كتب كثير من المتكلمين من المعتزلة والاشعرية وغيرهم انهم اخذوا هذه المقدمة مسلمة وجعلوها ضرورية واشتبه عليهم ما لم يسبق عن الحادث وما لم يسبق نوع الحادث والاول ظاهر معلوم لكل احد واما الثاني فليس كذلك فصاروا يتمهون في اصل اصول دينهم الذي زعموا انه ثابت بصريح العقل وانهم به عرفوا وجود الخالق ورسوله وانه به يردون على من خالف الملة وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب والسنة واقوال السلف والائمة واهل الحديث والسنة الى هذه المقدمة وهو لفظ مجمل فيه عموم واطلاق احد نوعيه بين فاذا ذكروا ذلك النوع البين ظنوا ان المقدمة صارت معلومة ضرورية والمطلوب لا يتم الا ببيان النوع الاخر وهم لم يبينوه وهذا مما يتبين للفاضل المعتبر كيف يدخل الشبهات والبدع على كثير من الناس وان كانوا من اعقل الناس واذكاهم وافضلهم وان كانوا لم يتعمدوا التلبيس لا على انفسهم ولا على من يعلمونه ويخاطبونه لكن اشتبه الامر عليهم فوقعوا في شبهات ظنوها بينات وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم الذي عرف انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الى كلام من يروج عليهم مثل هذه الشبهات ويغرقون في مثل هذه الجهالات ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب

صدق

والتقسيم المميز للصحيح من السقيم ويعرف بهذا حذق السلف والائمة الذين ذموا مثل هذا الكلام وجعلوه من الجهل الذي يستحق اهله العقوبة والانتقام لكن هولاء ذكروا في موضع اخر الكلام مع من يدعي وجود ما لا يتناهى ويحتج بامتناعه وان كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدمات التي لا بد منها في هذه المسالة وقد ذكر ذلك القاضي ابو بكر بعد هذا فقال فصل قال القاضي ابو بكر فصل فان قال قايل من اهل الدهر الذاهبين الى انه لا حركة الا وقبلها حركة ولا حادث الا وقبله حادث لا الى غاية فما انكرتم من ان لا يدل الحوادث على حدوث الجسم اصلا اذا كان لا اول لوجودها ولا شي منها الا وقبله شي لا الى غاية يقال له انكرنا ذلك لامور اقربها ان هذا الذي قلته محال متناقض وذلك انه لا يخلو ما مضى من الحوادث واقتضى ان يكون محدثا موجودا عن اول وان يكون الفعل والفراغ قد اتيا عليه او ان يكون منها ما هو غير موجود عن اول ولا كاين عن حدوث فان كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدا قد اتى عليه الفراغ استحال قولكم انها لم تزل موجودة انشيا قبل شي لان ما لم يزل موجودا فقديم غير مستفتح وقولنا انها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن اول والجمع بين ذلك متناقض محال وان كان فيها ما وقعنا عليه هذه التسمية وهو قولنا حوادث ما هو موجود لا عن اول وكاين لا عن عدم فالموجود لا بحدوث والكاين لا عن عدم واجب ان يكون قديما لا محالة كما ان الفلك عندكم وعناصر الاشيا التي هي الما والارض والنار والهوا قديمة عندكم اذ كانت موجودة لا عن عدم وكانت لا بحدوث فواجب ان يكون الفلك قديما لا اول لوجوده ولو انكر ان يكون فيما اوقعنا عليه قولنا حوادث ما هو كاين لا بحدوث موجود لا عن عدم وهو مع ذلك محدث في الحقيقة لوجب ان يكون الفلك ايضا وهذه الاعراض موجودة الا بحدوث كاينا لا عن عدم وهو مع ذلك محدث غير قديم وكذلك القول في ساير الاجسام العالم المركبة من هذه الاصول ولو جاز ذلك في جميع اجسام العالم فان لم يجز هذا وجب قدم الفلك الكاين لا عن عدم الوجود بغير حدوث وجب قدم ما كان من الحوادث لا عن عدم وما هو موجود فيها بغير حدوث وهذا يوجب ان من الحوادث ما هو قديم وذلك غاية التناقض والجهل لمن بلغه لان هذين الوصفين متناقضان واذا كان كذلك استحال ما قلتموه من ان الحوادث لم تزل شيا قبل شي لا الى اول

قال وتحرير ذلك ان هذا القول يوجب ان منها ما هو قديم لا محاله والقديم لا يكون محدثا
ولا مجموعا من الحوادث لان قولنا محدث جمع مبني من لفظ واحده ومن المحال ان يكون
القديم من جملة الحوادث يوجب ان للحوادث كلا وجميعا وان ما انقضى منها ومضى قد اتى
الفراغ على جميعه وان ما لا يسبقه ولم يكن قبله فواجب ان يكون محدثا مثله فذلك ما ذكره ابو
الحسن رضي الله عنه من حال النطفه وما يلحقها من التغيرات والانقلاب والتاثيرات
على انها محدثه هي وساير الاجسام اذ ساير الاجسام هي كالنطفه فلما استدل به على حدوثها
من الاعمال والتاثير والانقلاب والتغير قال وهذا الطريق من الكلام في حدوث الاجسام
هو المعتمد في هذا الباب قلت هذا القاضي هو المقدم على ابنا جنسه
وهذا منتهى كلامه في هذا الموضع الذي هو عندهم اصل اصول الدين الذي جعلوه اصلا لرد
ما خالفه من النصوص النبويه ولما خالفه من مذاهب الدهريه والمنازعون من ايمة السنه
وايمة الفلسفه يقولون لهم ما ذكرتموه ليس فيه الا مجرد الدعوى المبنية على عدم تصور
محل النزاع فان قولكم لا يخلو ما مضى من الحوادث ان يكون موجودا اعز اوله او يكون فيها ما
هو موجود عز اوله والجواب ان ما مضى من الحوادث يراد به كل فرد فرد بعينه ويراد به النوع
المتعاقب شيا بعد شي فان كان المراد كل واحد واحد من الحوادث فليس فيها شي قديم بل كل منها
كاين بعد ان لم يكن وان كان مراده النوع المتعاقب شيا بعد شي فليس له اول وليس هو حادثا
بل النوع قديم مع ان كل فرد من افراده حادث وانتم لم تذكروا دليلا على امتناع هذا البته وانما ذكرتم
انه ليس فيها شي قديم وهذا مسلم لا نزاع فيه وقلت فان كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدا
فيقال قد اتى الفراغ عليه استحال قولكم انها لم تزل موجوده شيا قبل شي لان ما لم يزل فقديم غير مستفتح
فيقال لك كل واحد منها مستفتح مبتدا ولكن لم قلت انه اذا كان كذلك استحال قول القايل انها
لم تزل موجوده شيا قبل شي لان ما لم يزل فقديم غير مستفتح فان هذا القايل يقول ان الذي لم يزل
انما هو الجنس المتعاقب شيا بعد شي واما كل واحد واحد من الحوادث فلا يقول عاقل انه لم يزل
فقول القايل فان كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدا قد اتى الفراغ عليه استحال قولكم انها لم
تزل موجوده شيا قبل شي فيقال له هم لا يقولون ان جنس الماضي مستفتح مبتدا فان ما لم يزل موجودا

شيا قبل شي لا يكون الا قديما لم يزل ولكن يقولون ان كل واحد من تلك الحوادث مستفتح مبتدا
وهذا لا يقولون فيه انه لم يزل موجودا فالذي يقولون انه لم يزل ليس هو الذي يقولون انه مستفتح
مبتدا وهذا كما يقولون في المستقبلات الفانيه المنقضيه المنصرمه كالحركات ان كل واحد
منها فان منقض والجنس ليس بفان منصرم بل هو دايم كما قال تعالى اكلها دايم وقال ان هذا لرزقنا
ما له من نفاد فالجنس دايم لا نفاد له وكل واحد واحد من افراد الرزق الماكول ينفد لا
يدوم ولما تفطن كثير من اهل الكلام لما في هذه المقدمه من الاجمال والابهام وانه لا بد من بيان
هذه المقدمه في هذا الموضع ميزوا بين النوعين كما فعل ذلك ابو الحسين البصري وابو المعالي
الجويني والشهرستاني والرازي وغيرهم فعرفوا ان المراد انه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين
الحوادث وان ذلك لا يتم الا ببيان ان الحوادث يجب ان يكون لها ابتدا وانه يمتنع وجود حوادث
لا تتناهى نوعها فاخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه وذكرنا اعتراض الناس عليه في غير
هذا الموضع ولهذا جعل ابو الحسن وابو المعالي ونحوهما هذا الدليل مبنيا على اربع
مقدمات اثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها واستحالة
حوادث لا اول لها وجعلوا النتيجه ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فان ذلك
حينئذ يكون معلوما بالضروره بخلاف ما فعله كثير من اهل الكلام من الجهميه
والمعتزله والاشعريه والشيعه وغيرهم حيث جعلوا المقدمات اربعا
اثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها والرابعه ان ما لم
يسبق الحوادث فهو محدث وهذه هي النتيجه فلا تصلح ان تكون مقدمة اذ ليس ان
ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث لكن هم لم يبينوا ذلك هنا واللفظ مجمل كما
ترى لكن قد بين هولاء كالقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وغيرهما الكلام على هذا
الاصل وهو امتناع وجود ما لا يتناهى في موضع اخر فجعلوا الكلام في ابطال
ما لا يتناهى من الحوادث والاجزاء التي هي الجواهر المفرده ونحو ذلك جنسا
واحدا ومنهم من يجعل ذلك دليلا ثانيا في المسله كما فعله ابن عقيل والقشيري
وغيرهما وقد ذكرنا ان الناس لهم في وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ثلثة اقوال

ثنائي

قال بعض قول طايفه من نظار المسلمين وغيرهم احدها امتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل
وهذا قول ابي الهذيل والجهم بن صفوان وعن هذا الاصل قال الجهم بفنا الجنة والنار
واشتد انكار سلف الامة عليه ذلك وليس هذا قول من يقول بانهما ليستا مخلوقتين
ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا كما قال ذلك طايفة من الجهمية والمعتزلة فان هولاء
يقولون ان العالم كله لا بد ان يفنا جميعه ثم يعاد فلو كانت الجنة مخلوقه لفنيت
فما يفنا ثم يعاد ولا تفنا والجهم يقول تفنا فلا تعاد وابو الهذيل يقول بفنا حركات
اهل الجنة والنار والقول الثاني قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى في الماضي دون المستقبل
لان الماضي قد دخل والمستقبل لم يوجد بعد وهو قول اكثر المعتزلة والاشعرية والكرامية
ومن وافقهم والثالث قول من يقول بامكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل
كما هو قول ايمة اهل الذمه وايمة الفلاسفه لكن ايمة اهل الملل وغيرهم ممن يقر بان الله خلق كل
شي وان كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى
الا من قديم واحد واما من يقول بوجود قديمين متحركين لم يقول بقدم الافلاك فان هولا
كارسطو واتباعه لا يجوزون ان يوجد بكل من القديمين بل والقدما حوادث لا بدايه
لها ولا نهايه لها مع ان احداهما اكثر من الاخرى فيجوزون فيما لا اول له ولا اخر ان يكون
غيره اكثر منه وان يكون قابلا للزياده بخلاف الذين قبلهم فانهم انما يجوزون ذلك في قديم
واحد فاذا كان بفعله لا بدايه له ولا نهايه لم يلزم ان يكون قابلا للزياده وعلى هذا فالناس
فيما يسبق جنس الحوادث هل هو خلاف اقوال احدها انه يجب ان يكون حادثا مطلقا والثاني
لا يجب ان يكون حادثا والثالث انه ان كان محتاجا الى غيره وجب ان يكون حادثا وان كان
غنيا عن غيره لم يجب ان يكون حادثا وايضا فانما لم يسبق حوادث بنفسه لم يجب ان يكون حادثا
وان لم يسبق حوادث غيره كان حادثا فتقرير هذا في موضع اخر ومن فهم ما ذكرناه ونظر في ما
صنفه الناس في هذا الباب من الاستدلال على حدوث الاجسام بانها لا تخلو من الحوادث
وما لم يسبق الحوادث فهو حادث تبين له تقصير كثير منهم في استيفا مقدمات الدليل ثم الذين
استوفوا مقدماته من اهل الكلام معهم في صحة تلك المقدمة وقد عرف منازعة اكثر اهل الملل والكثير

276

الفلاسفه او كثير من الطايفتين فيها وابطالهم لها ولما كان هولا وامثالهم يدعون ان
معرفة الله لا تحصل الا بالمعقول ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذي هو باطل وغايته
اذا قيل انه صحيح انه لا يصل به الا قليل من الناس بعد كلفة شديده ومخاطر عظيمة
ويريدون ان يردوا بمثل هذا ما دل عليه الكتاب والسنه واتفق عليه سلف الامة بل ما علم
بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها ودلت عليه العقليات الصريحه فان من قال ان المعرفة لا تحصل
الا بالشرع وهولا في الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصله لعموم الخلق من الكفار وغيرهم فان
هذه عندهم فطريه ضروريه او مكتسبه بنوع نظر العقل وقد تقدم كلام الناس في ان اصل الاقرار
بالصانع فطري ضروري وقد يكون ضروريا خلافا لمن قال انه لا يحصل الا بالنظر وكلام السلف
والايمة في ذلك كثير ولهذا كان كثير من اتباعهم القاضي ابي يعلى وغيره كانوا يقولون بوجوب النظر في
هذه الطريقه طريقة الاعراض ثم رجعوا عن ذلك ويقولون ان المعرفة نظريه وانما
حاصله بالنظر في الادلة المذكوره في القران وكثير من الناس كانوا يقولون اولا بوجوب
النظر المعين الذي توجبه الجهمية والمعتزله وهو النظر في حدوث الاعراض ولزومها للاجسام
وان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانه اول واجب على العباد ثم رجعوا عن ذلك لما تبين
لهم فساد القول بوجوب ذلك ومن هولا القاضي ابو يعلى وابو المعالي ابو الوفا بن عقيل والغزالي
وغيرهم فان هولا وامثالهم سلكوا اولا الطريقه التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك
الجهمية والمعتزله فقالوا وهذا لفظ القاضي ابي يعلى في المعتمد اذا ثبت صحة النظر ووجوبه فان
اول ما اوجب الله على خلقه العقلا النظر والاستدلال المودي الى معرفة الله تعالى قال وقد
قيل ان اول الواجبات ارادة النظر والاستدلال المودي الى معرفة الله تعالى قلت هذا
الثاني قول ابي المعالي في ارشاده وقد ذكر ذلك القاضي ابو بكر وغيره واختار القاضي ابو يعلى هذا في
موضع اخر فقال اول ما انعم الله على المومنين بعد الحيوه من النعم الدينية خلق القدره على الاراده للنظر
والاستدلال المودي الى اثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تخل منها ولم يسبقها في الوجود
الموصل به الى معرفة الله قال وقد قيل اول نعمه دينيه خلق القدره على الايمان قال
الاول اول طاعه واجبة لله على الخلق اكتساب الاراده للنظر المودي الى اثبات المعاني وحدوثها

وان الجواهر لم يسبقها واذا كان ذلك اول الواجبات وجب ان يكون اول النعم عليه من النعم
الدينيه قال واعظم نعمه لله على المومن من النعم الدينيه واجلها كتب الايمان في قلوب المومنين قال وقد
قيل اعظم النعم الدينيه هي خلق القدره على الايمان والاول اشبه فان اعظم الطاعات هو الايمان
فانه بوجوده والموافاه به يحصل الثواب الدايم في الاخره واذا لم يوجد لم يحصل ذلك ثم قال وهذا
لفظ القاضي ابي يعلى خلافا لمن قال ان اول الواجبات المعرفه بالله وخلافا لمن قال معرفه الله عز واجبه
وان الواجب الاقرار به والتصديق له قال والدلاله على ما ذكرنا انه قد ثبت ان من لا يعرف الله
لا يمكنه ان يتقرب اليه كما ان من لا يعرف زيدا لا يمكنه ان يتقرب اليه لان من شرط المتقرب ان يكون
عارفا بالمتقرب اليه وليس بمشاهد لنا ولا معلوم لنا ضروره فوجب ان لا نعلمه الا
بالنظر والاستدلال في الطريق الموصل اليه فلما لم يتم المعرفه الا به وجب ان يكون واجبا
واذا وجب علم انه اول الواجبات ثم قال فصل واذا ثبت ان النظر اول الواجبات
فانما يجب النظر في الطريق الموصل الى معرفه الله وهو حدوث الاشيا من الجواهر والاجسام واذا
كانت محدثه وجب ان يكون لها محدث لان المحدث لو لم يتعلق بمحدث لم يتعلق الكتابه بكاتب
ولا الضرب بضارب لان ذلك كله سواء واستحاله محدث لا محدث له كاستحاله كتابه لا كاتب لها
فلو جاز محدث لا محدث له لجاز محدث لا احداث له وذلك محال وايضا فانا نرى الحوادث يتقدم بعضها
على بعض ويتاخر بعضها عن بعض فلولا ان مقدما قدم منها ما قدم واخر منها ما اخر لم يكن ما
تقدم منها اولى ان يكون متاخرا وما تاخر منها اولى من ان يكون متقدما فدل ذلك على ان لها
مقدما محدثا لها قدم منها ما قدم واخر منها ما اخر وكان القاضي قد سمع رساله الخطابي في
الغنيه عن الكلام واهله على مسعود السجزي عن علي بن سري السجستاني عن الخطابي وذكر علیهما
ان بعض الناس اعترض عليها فان الخطابي ذكر الغنيه عن الاستدلال بحدوث الجواهر والاجسام
لكونها لا تنفك عن الحوادث كما تقدم وقال فاما مثبتوا النبوات فقد اغناهم عن ذلك وهذه طريقه
السلف من ايمه المسلمين في الاستدلال على معرفه الصانع وحدوث العالم لانه اذا ثبتت نبوته
بقيام المعجز وجب تصديقه على ما انباهم عنه من الغيوب ودعاهم اليه من امر وحدانيه الله وصفاته
وكلامه وقد نبههم في كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال وفي انفسكم افلا تبصرون وقال افلا ينظرون

الى الابل كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت وقوله
عز وجل ان في خلق السموات والارض لايات وما اشبه ذلك مما يدل على اثبات الصانع الى اخر الكلام
قال القاضي وقد اعترض على هذا بعضهم فقال هذا رجوع منه وبيان لما ذكره لانه حث على الاعتبار
بانفسنا وبالسموات والارض وذلك ليس بمعجزات الانبيا وانما هي الاجسام والاعراض قال وانما احتج
المتكلمون بالاعراض لان الجسم لا ينفك منها وهي محدثه في انفسها لعلمنا بان العرض يعدم في حال ويوجد
في حال اخرى وهذا شاهد على حدوثها وعلى حدوث ما لا ينفك منها قال ومعنى قوله انقلابها منها
انقلاب الجواهر في الاعراض ومعناه تغيره من بياض الى سواد ومن حركه الى سكون قلت
قد يراد بانقلابها فيما انقلاب الاعراض في الجواهر فانها تنقلب من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم
ومن نوع الى نوع كالبياض والسواد والحركه والسكون وهذا المعترض على الخطابي اخطا فان الخطابي
ذكر طريقين كما ذكرنا احدهما المعجزات بنا على ان الاقرار بالصانع فطري او على ان المعجزات يستدل بها
على الخالق وعلى صدق انبيايه كما ذكرنا في عصى موسى والطريق الثاني ان القران نبه على الادله العقليه الصحيحه
كما اعترف به ايمه النظار فان القران دل على الطريقه العقليه فقال وفي ذلك ما وجدوه في انفسهم
وفي ساير المصنوعات من اثار الصنعه ودلايل الحكمه الشاهده على ان لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام
القدره بالغ الحكمه وقد نبههم الكتاب على ذلك ودعاهم الى تدبره وتامله والاستدلال به على
ثبوت ربوبيته فقال عز وجل وفي انفسكم افلا تبصرون اشاره الى ما فيها من اثار الصنعه
ولطيف الحكمه الدالين على وجود الصانع الحكيم بتكلم في خلق الانسان بما تقدم ذكره قال
وكقوله افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت
والى الارض كيف سطحت وبقوله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لاولي الالباب وما اشبه ذلك من جلال الادله وظواهر الحجج التي يدركها كافه ذوي
العقول وعامه من يلزمه حكم الخطاب مما يطول تتبعه واستقراوه قال فبهذه الوجوه
ثبت عندهم امر الصانع وكونه فقد بين الخطابي بعض ما نبه عليه القران من الاستدلال
بالايات النفسيه والافقيه وهي ادله عقليه والخطابي ذم طريقه الاستدلال بالاعراض
وانما لانه للاجسام وهذه الطريقه لم ينبه القران عليها ولكن بعض الناس ذكروا ان هذه

طريقة ابرهيم الخليل صلوات الله عليه في قوله لا احب الافلين قالوا الان الافول هو الحركة التي
لم يخل الجسم منها وهذا باطل لوجوه احدها ان الافول باتفاق اهل اللغة والتفسير هو المغيب
والاحتجاب الثاني انه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك لم يوخر
الدلالة الى حين الغروب الثالث ان قصة ابرهيم هي على نقيض مطلوبهم ادل فانه لم
يجعل الحركة منافية لما قصده بل المنافي هو الافول الرابع ان ابرهيم لم يكن معنا بقوله
هذا ربي انه رب العالمين على اي وجه قاله ولا اعتقد ذلك قومه ولا غيرهم وانما كان الذي
يقول ذلك يتخذه ربا يعبده لينال بذلك اغراضه كما كان عباد الكواكب والشمس والقمر يفعلون
ذلك وكان قومه من هولا لم يكونوا جاحدين للصانع بل مشركين به ولهذا قال لهم افرايتم ما كنتم
تعبدون انتم واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين وفي اخر قوله اني بري مما تشركون
اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين وحاجه قومه قال
اتحاجوني في الله وقد هداني ولا اخاف ما تشركون به الا ان يشا ربي شيا وسع ربي كل شي علما افلا
تذكرون وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين
احق بالامن ان كنتم تعلمون وقد بسط هذا في موضع اخر والمقصود ان القاضي كان اولا
يقول بطريقة من يقول اول الواجبات هو النظر في حدوث الاجسام ثم رجع القاضي عن ذلك
ووافق الخطابي وغيره من سلك مسلك السلف والايمة وقالوا ان هذه الطريق ليست واجبة
بل هي عند محققيهم باطلة وان كان النظر واجبا في غيرها من الطرق الصحيحة وقد افتتح
القاضي كتابه بقوله الحمد لله مبتدي الاشيا ومخترعها من غير شي العالم بها قبل تكوينها
والقادر عليها قبل انشايها جاعل العلامات وناصب الدلالات ومبين الايات لاولي
الابصار بالافكار واولي الالباب بالاعتبار ارسل الرسل بالانذار وانزل الكتب بالانوار
وباعث النبيين ومنقذ العمين واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المصطفى وامينه المرتضى انزل عليه كتابه الهدى نورا لمن التمسه وضيا لمن اقتبسه
ودليلا لمن طلبه دلهم فيه على معاني حكمته ولطيف صنعته وبيان جلاله اثبت الحجة به على اوليايه
واعدايه وهو كلامه الذي يعجز الخلق ان ياتي بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا معقب لامره

ولا راد لفضله تعالى عما يقول الجاحدون علوا كبيرا ثم قال وهذه خطبة شيخنا ابي بكر عبد العزيز
بن جعفر بن احمد ذكرها في اول كتابه الشافي فقصدت ان افتتح كتابي بما افتتح كتابه ولانه قد
صرح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله الامر اولي الابصار بالافكار واولي الالباب
بالاعتبار قال وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته وازالة الاشكال عمن توهم غير هذا في المذهب
قلت وايجاب النظر مطلقا غير ايجاب النظر في الطريق المعين طريقة كون الاعراض حادثة
وهي لازمة للاجسام فان هذه لا يقول بوجوبها احد من ايمة المسلمين الذين يعرفون ما جا به الرسول
صلى الله عليه وسلم ويتبعونه اذ كان معلوما بالاضطرار لكل من عرف ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لم يوجب النظر في هذه الطريقة بل ولا دل على صحتها بل ما اخبر به يناقض موجبها وهي وان جعلها
من جعلها من اهل الكلام المحدث اصلا في معرفة الصانع وصفاته وصدق رسله فهي عند التحقيق
تناقض معرفة الصانع ومعرفة صفاته وصدق رسله كما قد بسط في مواضع والمقصود هنا ان القاضي
ابي يعلى ونحوه ممن كان يقول ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر في هذه الطريقة وهو اول الواجبات لما
ذكروا قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة قالوا واللفظ للقاضي ما الفطرة هنا على
روايتين عن احمد احداهما الاقرار بمعرفة الله تعالى وهي العهد الذي اخذه عليهم في اصلاب ابايهم حين مسح
ظهر ادم فاخرج من ذريته الى يوم القيمة امثال الذر واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
فليس احد الا وهو مقر بان له صانعا ومدبرا وان سماه بغير اسمه قال تعالى ولين سالتهم من خلقهم
ليقولن الله فكل مولود يولد على ذلك الاقرار الاول قال وليست الفطرة هاهنا الاسلام لامرين
احدهما ان معنى الفطرة ابتدا الخلقة ومنه قوله فاطر السموات والارض اي مبتديهما واذا
كانت الفطرة هي الابتدا وجب ان تكون تلك هي التي وقعت لاول الخلق وجرت في فطرة المعقول
وهو استخراجهم ذرية لان تلك حالة ابتدايهم ولانها لو كانت الفطرة هنا الاسلام لوجب اذا ولد
بين ابوين كافرين ان لا يرثهما ولا يرثانه ما دام طفلا لانه مسلم واختلاف الدين يمنع الارث
ولوجب ان لا يصح استرقاقه ولا يحكم باسلامه باسلام ابيه لانه مسلم قال وهذا تاويل ابن قتيبة
وذكره في اصلاح الغلط على ابي عبيد وذكره ابو عبد الله بن بطة في الابانة قال وليس كل من ثبتت له
المعرفة حكم باسلامه كالبالغين من الكفار فان المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين قال وقد اوما احمد الى

هذا التاويل في رواية الميموني فقال الفطرة الاولى التي فطر الله عليها فقال له الميموني الفطرة الدين
قال نعم قال القاضي واراد احمد بالدين المعرفة التي ذكرنا ها قال والرواية الثانية الفطرة هنا ابتدا
خلقه في بطن امه قال لان حمل على العهد الذي اخذ عليهم وهو الاقرار بمعرفة الله تعالى حمل الفطرة
على الاسلام لان الاقرار بالمعرفة اقرار بالايمان والمومن مسلم قال ولو كانت الفطرة الاسلام
لوجب اذا ولد بين ابوين كافرين الا يرثانه ولا يرثهما ولان ذلك يمنع ان يكون الكفر خلقا لله وقد
ثبت من اصولنا ان افعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية قال وقد اوما احمد الى هذا في رواية
علي بن سعيد وقد ساله عن كل مولود يولد على الفطرة فقال على الشقاوة والسعادة وكذلك نقل
محمد بن يحيى الكحال انه ساله عن كل مولود يولد على الفطرة قال هي الفطرة التي فطر الناس عليها شقي
او سعيد وكذلك نقل عقيل عنه قال الفطرة التي فطر الله العباد من الشقا والسعادة قال وهذا كله
يدل من كلامه على ان المراد بالفطرة هاهنا ابتدا خلقه في بطن امه قلت احمد لم يذكر
العهد الاول وانما قال الفطرة الاولى التي فطر الناس عليها وهي الدين وقد قال في غير موضع ان الكافر
اذا مات ابواه او احدهما حكم باسلامه واستدل بهذا الحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه فدل على انه فسر الحديث بانه يولد على فطرة الاسلام كما جا ذلك
مصرحا به في الحديث ولو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث وقوله في موضع اخر يولد على ما فطر
عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك فان الله قدر الشقاوة والسعادة وكتبهما وقدر انهما تكون
بالاسباب التي تحصل بها كفعل الابوين فتهويد الابوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله
تعالى والمولود ولد على الفطرة سليما وولد على ان هذه الفطرة السليمة يغيرها الابوان كما قدر الله
ذلك وكتبه كما مثل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله كما تنتج البهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعا
فبين ان البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الناس وذلك بقضا الله وقدره فكذلك المولود يولد على الفطرة
سليما ثم يفسده ابواه وذلك ايضا بقضا الله وقدره وانما قال الايمة ولد على ما فطر عليه من سعادة وشقاوة
لان القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على ان الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس لان كل
مولود يولد خلقه الله على الفطرة وكفره بعد ذلك من الناس ولهذا قالوا لمالك بن انس ان القدرية
يحتجون علينا باول الحديث فقال احتجوا عليهم باخره وهو قوله الله اعلم بما كانوا عاملين فبين الايمة

انه لا حجة فيه للقدرية فانهم لا يقولون ان نفس الابوين خلقا تهويده وتنصيره بل هو تهود وتنصر باختياره
لكن كانا سببا في ذلك بالتعليم والتلقين فاذا اضيف اليهما بهذا الاعتبار فلان يضاف الى الله الذي
هو خالق كل شي بطريق الاولى لان الله وان خلقه مولودا على الفطرة سليما فقد قدر عليه ما سيكون
بعد ذلك من تغييره وعلم ذلك كما في الحديث الصحيح ان الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو بلغ لارهق
ابويه طغيانا وكفرا فقوله طبع اي طبع في الكتاب اي قدر وقضي لا انه كان كفره موجودا قبل ان يولد فهو
مولود على الفطرة السليمة وعلى انه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع ومن ظن ان المراد به
الطبع على قلبه وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار فهو غالط فان ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع
اذ كان الطبع على قلبه انما يوجد بعد كفره وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حماد عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى انه قال خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين
وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا وهذا صريح في انه خلقهم
على الحنيفية وان الشياطين اجتالتهم بعد ذلك وكذلك في حديث الاسود بن سريع الذي رواه احمد وغيره
قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية فافضى بهم القتل الى الذرية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما حملكم
على قتل الذرية قالوا يا رسول الله اليسوا اولاد المشركين قال واليس خياركم اولاد المشركين
ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا فقال الا ان كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه
فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل اولاد المشركين وقد ظن بعضهم وقوله لهم اوليس
خياركم اولاد المشركين بين انه اراد انهم ولدوا غير كفار ثم الكفر طرى بعد ذلك ولو كان اراد ان
المولود حين يولد يكون اما كافرا واما مسلما على ما سبق له القدر لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده
صلى الله عليه وسلم من نهيه لهم عن قتل اولاد المشركين وقد ظن بعضهم ان معنى قوله اوليس خياركم
اولاد المشركين معناه لعله انه قد يكون سبق في علم الله انهم لو بقوا لامنوا فيكون النهي راجعا الى
هذا المعنى من التجويز وليس هذا معنى الحديث لكن معناه ان خياركم هم السابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وهولا من اولاد المشركين فان اباهم كانوا كفارا ثم ان البنين اسلموا بعد ذلك فلا يضر
الطفل ان يكون من اولاد المشركين اذا كان مومنا فان الله انما يجزيه بعمله لا بعمل ابويه وهو
سبحانه يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويخرج المومن من الكافر ويخرج الكافر من المومن

وهذا الحديث قد روي بالفاظ يفسر بعضها بعضا ففي الصحيحين واللفظ للبخاري عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعا ثم يقول ابو هريرة اقروا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم قالوا يا رسول الله افرايت من يموت صغيرا قال الله اعلم بما كانوا عاملين وفي الصحيح قال الزهري يصلى على كل مولود متوفى وان كان لغية من اجل انه ولد على فطرة الاسلام اذا استهل صارخا ولا يصلى على من لم يستهل من اجل انه سقط وان ابا هريرة كان يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعا ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها وفي الصحيح من رواية الاعمش ما من مولود يولد الا وهو على الملة وفي رواية ابي معوية عنه الا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه فهذا صريح في انه يولد على ملة الاسلام كما فسره ابن شهاب راوي الحديث واستشهاد ابي هريرة بالاية يدل على ذلك قال ابن عبد البر في التمهيد روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابي هريرة وغيره فممن رواه عن ابي هريرة سعيد بن المسيب وابو سلمة بن عبد الرحمن وحميد بن عبد الرحمن وابو صلح السمان وعبد الرحمن الاعرج وسعيد بن ابي سعيد ومحمد بن سيرين قال ورواه ابن شهاب واختلف اصحابه في اسناده فمنهم من رواه عن سعيد عن ابي هريرة ومنهم من رواه عن ابي سلمة عن ابي هريرة ومنهم من رواه عن حميد عن ابي هريرة قال محمد بن يحيى الذهلي كل هذه صحاح عن ابن شهاب محفوظة قال ابن عبد البر وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مومنة ايجزي الصبي عنه ان يعتقه وهو رضيع قال نعم لانه ولد على الفطرة قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع في تفسير هذا الحديث وقال اخرون الفطرة ههنا الاسلام قالوا وهو المعروف عند عامة السلف اهل التاويل قد اجمعوا في تاويل قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها على ان قالوا فطرة الله دين الله الاسلام واحتجوا بقول ابي هريرة في هذا الحديث اقروا ان شيتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وابرهيم والضحاك وقتادة في قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قالوا فطرة الله دين الله الاسلام

لا تبديل

لا تبديل لخلق الله قالوا الدين لله واحتجوا بحديث محمد بن اسحق عن ثور بن يزيد عن يحيى بن جابر عن عبد الرحمن بن عايذ الازدي عن عياض بن حمار المجاشعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس يوما الا احدثكم بما حدثني الله في الكتاب ان الله خلق ادم وبنيه حنفا مسلمين واعطاهم المال حلالا لا حرام فيه فجعلوا ما اعطاهم الله حراما وحلالا الحديث قال وكذلك روى بكر بن مهاجر عن ثور بن يزيد باسناده مثله في هذا الحديث حنفا مسلمين قال ابو عمر روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله عن عياض بن حمار ولم يسمعه قتادة من مطرف ولكن قال حدثني ثلاثة عقبة بن عبد الغافر ويزيد بن عبد الله بن الشخير والعلا بن زياد كلهم يقول حدثني مطرف عن عياض عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه واني خلقت عبادي حنفا كلهم لم يقل مسلمين وكذلك رواه الحسن عن مطرف عن عياض ورواه ابن اسحق عمن لا يتهم عن قتادة باسناده وقال فيه واني خلقت عبادي حنفا كلهم ولم يقل مسلمين قال فدل هذا على حفظ محمد بن اسحق واتقانه وضبطه لانه ذكر مسلمين في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث واسقطه من رواية قتادة وكذلك رواه الناس عن قتادة قصر فيه عن قوله مسلمين وزاد ثور باسناده فالله اعلم قال والحنيف في كلام العرب المستقيم المخلص ولا استقامة اكثر من الاسلام قال وقد روي عن الحسن قال الحنيفية حج البيت وهذا يدل انه اراد الاسلام وكذلك روي عن الضحاك والسدي حنفا قال حجاجا وعن مجاهد حنفا قال متبعين قال وهذا كله يدل على ان الحنيفية الاسلام قال وقال اكثر العلما الحنيف المخلص وقال الله عز وجل ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وقال ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل انكر رواية من روى حنفا مسلمين قال الشاعر وهو الراعي

اخليفة الرحمن انا معشر حنفا نسجد بكرة واصيلا
عرب نرى لله في اموالنا حق الزكاة منزلا تنزيلا

فهذا وصف الحنيفية بالاسلام وهو امر واضح لا خفا به قال ومما احتج به من ذهب الى ان الفطرة في هذا الحديث الاسلام قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفطرة ويروى عشر من الفطرة يعني فطرة الاسلام قلت الدلايل الدالة على انه اراد فطرة الاسلام كثيرة كالفاظ الحديث التي في الصحيح مثل قوله على الملة وعلى هذه الملة ومثل قوله في حديث عياض بن حمار خلقت عبادي حنفا كلهم وفي لفظ حنفا

مسلمين مثل تفسير ابي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك وهم اعلم بما سمعوا وايضا فانه لو لم يكن
المراد بالفطرة الاسلام لما سالوا عقب ذلك ارايت من يموت من اطفال المشركين وهو صغير
لانه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لما سالوه والعلم القديم وما يجري مجراه لا يتغير وكذلك
قوله فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه بين فيه انهم يغيرون الفطرة التي فطر الناس عليها
وايضا فانه شبه ذلك بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيها ثم تجدع بعد ذلك فعلم ان
التغيير وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها وايضا فان الحديث مطابق للقران
لقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا يعم جميع الناس فعلم ان الله فطر الناس كلهم
على فطرته المذكورة وفطرة الله اضافها اليه اضافة مدح لا اضافة ذم فعلم انها فطرة محمودة
لا مذمومة يبين ذلك انه قال فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا نصب
على المصدر الذي دل عليه الفعل الاول عند سيبويه واصحابه فدل على ان اقامة الوجه للدين
حنيفا هو فطرة الله التي فطر الناس عليها كما في نظايره مثل قوله كتاب الله عليكم وقوله سنة الله ولن
تجد لسنة الله تبديلا فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم اضماره دل عليه الفعل المتقدم
كانه قال كتب الله ذلك عليكم وسن الله ذلك وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك على اقامة الدين لله
حنيفا وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل عنهم قال ابو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور
يقول فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك الله يا محمد لطاعته وهي الدين حنيفا يقول مستقيما لدينه
وطاعته فطرة الله التي فطر الناس عليها يقول صبغة الله التي خلق الناس عليها ونصب فطرة على
المصدر من معنى قوله فاقم وجهك للدين حنيفا وذلك ان معنى ذلك فطر الله الناس على ذلك فطرة
قال وبنحو الذي قلنا في ذلك قال اهل التاويل وروي عن يونس بن عبد الاعلى عن عبد الله بن وهب
عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها قال الاسلام منذ خلقهم الله من ادم
جميعا يقرون بذلك وقرا واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين فهذا قول الله كان الناس امة
واحدة يومئذ فبعث الله النبيين بعد وروى باسناده الصحيح عن ابن ابي نجيح عن مجاهد فطرة الله
قال الدين الاسلام وقال ثنا ابن حميد ثنا يحيى بن واضح ثنا يونس بن ابي اسحق عن يزيد بن ابي مريم قال

مر عمر بمعاذ بن جبل فقال ما قوام هذه الامة قال معاذ ثلث وهن المنجيات الاخلاص وهو الفطرة
فطرة الله التي فطر الناس عليها والصلاة وهي الملة والطاعة وهي العصمة فقال عمر صدقت وقال
حدثني يعقوب يعني الدورقي ثنا ابن علية ثنا ايوب عن ابي قلابة ان عمر قال لمعاذ ما قوام هذه الامة فذكر نحوه
قال وقوله لا تبديل لخلق الله يقول لا تغيير لدين الله اي لا يصلح ذلك ولا ينبغي ان يفعل ثم ذكر باسناده
الصحيح عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال لا تبديل لخلق الله قال الدين لله وروى عن عبد الله ابن ادريس عن
ليث قال ارسل مجاهد رجلا يقال له قاسم الى عكرمة يساله عن قول الله لا تبديل لخلق الله فقال عكرمة هو الخصا
فرجع الى مجاهد فقال اخطا لا تبديل لخلق الله انما هو الدين ثم قرا لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وروى
عن وكيع عن نضر بن عربي عن عكرمة لا تبديل لخلق الله لدين الله وروى ايضا عن حسين بن واقد عن
يزيد النحوي عن عكرمة فطرة الله التي فطر الناس عليها قال الاسلام وكذلك روى عن وكيع عن سفين الثوري
عن ليث عن مجاهد قال الدين لله وروى عن سعيد عن قتادة لا تبديل لخلق الله اي لدين الله وكذلك روى عن
ابن عيينة عن حميد الاعرج قال قال لي سعيد بن جبير لا تبديل لخلق الله قال الدين لله وكذلك عن المحاربي عن
جويبر عن الضحاك في قوله لا تبديل لخلق الله قال دين الله وكذلك عن وكيع عن سفين الثوري ومسعر بن قيس
بن مسلم عن ابرهيم النخعي لا تبديل لخلق الله قال دين الله وكذلك عن مغيرة عن ابرهيم قال لدين الله وعن عمرو
بن ابي سلمة سالت عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن قول الله لا تبديل لخلق الله قال الدين لله وروي ايضا عن ابن
عباس انه سيل عن اخصاء البهايم فكرهه وقال لا تبديل لخلق الله وعن حميد الاعرج قال قال عكرمة الاخصا
وعن حفص بن غياث عن ليث عن مجاهد قال الاخصا قلت مجاهد وعكرمة روي
عنهما القولان اذ لا منافاة بينهما كما قال تعالى ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن
خلق الله فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقه والاخصا وقطع الاذان ايضا تغيير لخلقه
ولهذا شبه النبي صلى الله عليه وسلم احدهما بالاخر في قوله كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعا فاوليك يغيرون الدين وهولا يغيرون الصورة
بالجدع والخصا هذا تغيير ما خلقت عليه نفسه وهذا تغيير ما خلق عليه بدنه وفي الحديث ان النبي صلى الله
عليه وسلم

واعلم ان هذا الحديث لما صارت القدرية يحتجون به على قولهم الفاسد صار الناس يتاولونه تاويلات

يخرجونه بما عن مقتضاه فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون كل مولود يولد على الاسلام
والله لا يضل احدا ولكن ابواه يضلانه والحديث حجة عليهم من وجهين احدهما انه عند المعتزلة
ونحوهم من المتكلمين لم يولد احد على الاسلام اصلا ولا جعل الله احدا مسلما ولا كافرا ولكن هذا
احدث لنفسه الكفر وهذا احدث لنفسه الاسلام والله لم يفعل واحدا منهما عندهم بلا نزاع بين
القدرية ولكن هو دعاهما الى الاسلام وازاح علتهما واعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للايمان
والكفر ولم يختص المومن بسبب يقتضي حصول الايمان فان ذلك عندهم غير مقدور ولو كان مقدورا
لكان ظلما وهذا قول عامة المعتزلة وان كان بعض متاخريهم كابي الحسين يقول انه خص المومن
بداعي الايمان ويقول عند الداعي والقدرة يجب وجود الايمان فهذا في الحقيقة موافق لاهل السنة
فهذا احد الوجهين الثاني انهم يقولون ان معرفة الله لا تحصل الا بالنظر المشروط
بالعقل ويستحيل ان تكون المعرفة عندهم ضرورية او تكون من فعل الله تعالى واما اخر الحديث
فهو دليل على ان الله يعلم ما يصيرون اليه بعد ولادتهم على الفطرة هل يبقون عليها فيكونون مومنين
او يغيرونها فيصيرون كفارا ه وان احتجت القدرية بقوله فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
من جهة كونه اضاف التغيير الى الابوين فيقال لهم انتم تقولون انه لا يقدر لا الله ولا احد
من مخلوقاته على ان يجعلهما يهوديين ولا نصرانيين ولا مجوسيين بل هما فعلا بانفسهما ذلك
بلا قدرة من غيرهما ولا فعل من غيرهما فحينئذ لا حجة لكم في قوله فابواه يهودانه واهل السنة
متفقون على ان غير الله لا يقدر على جعل الهدى او الضلالة في قلب احد فقد اتفقت الامة على
ان المراد بذلك دعوة الابوين لهما الى ذلك وترغيبهما اليه وتربيتهما عليه ونحو ذلك مما يفعل
المعلم والمربي مع من يعلمه ويربيه وذكر الابوين بناء على الغالب اذ لكل طفل ابوان والا فقد يقع
من احد الابوين وقد يقع من غير الابوين حقيقة وحكما واما غير القدرية فقال ابو عمر
بن عبد البر اختلف العلما في الفطرة المذكورة في هذا الحديث اختلافا كثيرا وكذلك اختلفوا في الاطفال
وحكمهم في الدنيا والاخرة فذكر ما ذكره ابو عبيد القسم بن سلام في غريبه المشهور قال ابن المبارك
يفسره اخر الحديث قوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين قال ابن عبد البر هكذا ذكر عن
ابن المبارك لم يزد شيا وذكر عن محمد بن الحسن انه سال عن تاويل هذا الحديث فقال كان هذا القول

من النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يومر الناس بالجهاد هذا ما ذكره ابو عبيد قال ابن عبد البر اما ما
ذكره عن ابن المبارك فقد روي عن مالك نحو ذلك وليس فيه مقنع من التاويل ولا شرح موجب في
امر الاطفال ولكنها جملة تودي الى الوقوف عن القطع فيهم بكفر او ايمان او جنة او نار ما لم يبلغوا
العمل قال واما ما ذكره عن محمد بن الحسن فاظن محمد بن الحسن حاد عن الجواب فيه اما
لاشكاله عليه او لجهله به او لما شا الله واما قوله ان ذلك كان من النبي صلى الله عليه وسلم قبل
ان يومر الناس بالجهاد فلا ادري ما هذا فان كان اراد ان ذلك منسوخ فغير جائز عند العلما
دخول النسخ في اخبار الله واخبار رسوله لان المخبر بشي كان او يكون اذا رجع عن ذلك
لم يخل رجوعه عن تكذيبه لنفسه او غلطه فيما اخبر به او نسيانه وقد جل الله وعصم رسوله في
الشريعة والرسالة له منه وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه احد له ادنى فهم فقف عليه فانه اصل جسيم
في اصول الدين وقول محمد بن الحسن ان ذلك كان قبل ان يومر الناس بالجهاد ليس كما قال لان في حديث
الاسود بن سريع ما يبين ان ذلك كان منه بعد الامر بالجهاد وروى باسناده عن الحسن عن
الاسود بن سريع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام بلغوا في القتل حتى قتلوا
الولدان فقال رجل اوليس انما هم اولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوليس خياركم
اولاد المشركين انه ليس من مولود يولد الا على الفطرة حتى يبلغ فيعبر عنه لسانه ويهوده
ابواه او ينصرانه قال وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة منهم بكر المزني والعلا بن زياد والسري
بن يحيى وقد روي عن الاحنف عن الاسود بن سريع قال وهو حديث بصري صحيح قال وروى عوف
الاعرابي عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل مولود يولد على الفطرة فناداه
الناس يا رسول الله واولاد المشركين قال واولاد المشركين قلت اما ما ذكره عن ابن المبارك
ويمكن ان يقال ان المقصود ان اخر الحديث يبين ان الاولاد قد سبق في علم الله ما يعملون
اذا بلغوا وان منهم من يومن فيدخل الجنة ومنهم من يكفر فيدخل النار فلا يحتج بقوله كل مولود يولد
على الفطرة على نفي القدر كما احتجت القدرية به ولا على ان اطفال الكفار كلهم في الجنة لكونهم ولدوا
على الفطرة فيكون مقصود الايمة ان الاطفال على ما في اخر الحديث واما قول محمد فانه راى الشريعة قد
استقرت على ان ولد اليهودي والنصراني يتبع ابويه في الدين في احكام الدنيا فيحكم له بحكم الكفر في

انه لا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه المسلمون ويجوز استرقاقهم ونحو ذلك
فلم يجز لاحد ان يحتج بهذا الحديث على ان حكم الاطفال في الدنيا حكم المومنين حتى تعرب
عنهم السنه وهذا حق لكن ظن ان الحديث اقتضى ان يحكم لهم في الدنيا باحكام المومنين
فقال هذا منسوخ كان قبل الجهاد ابيح استرقاق النسا والاطفال والمومن لا يسترق
ولكن كون الطفل يتبع اباه في الدين في احكام الدنيويه امر ما زال مشروعا ولا زال
الاطفال تبعا لابويهم في الامور الدنيويه والحديث لم يقصد بيان هذه الاحكام وانما قصد
ما ولد عليه من الفطرة واذا قيل انه ولد على فطرة الاسلام او خلق حنيفا ونحو ذلك
فليس المراد به انه حين خرج من بطن امه يعلم هذا الدين ويريده فان الله يقول والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا ولكن فطرته موجبه مقتضيه لدين الاسلام لمعرفته
ومحبته فنفس الفطرة تستلزم الاقرار بخالقه ومحبته واخلاص الدين له وموجبات
الفطرة ومقتضياتها تحصل شيا بعد شي بحسب كمال الفطرة اذا سلمت عن المعارض
كما ان كل مولود يولد فانه يولد على محبته وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك اكثر من غيره
ما يلايم بدنه من الاغذيه والاشربه فيشتهي اللبن الذي يناسبه وهذا من قوله تعالى ربنا الذي
اعطى كل شي خلقه ثم هدى وقوله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى فهو سبحانه خلق
الحيوان مهتديا الى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيا فشيا
بحسب حاجته ثم قد يعرض لكثير من الابدان ما يفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة
الصحيحة قال ابن عبد البر واما اختلاف العلما في الفطرة المذكورة في هذا الحديث
وما كان مثله فقالت فرقة الفطرة في هذا الموضع اريد بها الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة
بربه فكانه قال كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه اذا بلغ مبلغ المعرفة يريد خلقة مخالفة
لخلقة البهايم التي لا تصل بخلقتها الى معرفة قالوا لان الفاطر هو الخالق قال وانكرت ان يكون المولود
يفطر على ايمان وكفر او معرفة او انكار قلت صاحب هذا القول ان اراد
بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها فهذا ضعيف فان مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي
ان يكون حنيفا ولا ان يكون على الملة ولا يحتاج ان يذكر تغيير ابويه لفطرته حتى يسال عمن مات

ولان القدرة هي في الكبير اكمل منها في الصغير وهو لما نهاهم عن قتل الصبيان فقالوا انهم اولاد
المشركين قال او ليس خياركم اولاد المشركين ما من مولود الا يولد على الفطرة ولو اريد القدرة
لكان البالغون كذلك مع كونهم مشركين مستوجبين القتل وان اراد بالفطرة القدرة على
المعرفة مع ارادتها فالقدرة الكاملة مع الارادة التامة يستلزم وجود المراد المقدور فدل
على انهم فطروا على القدرة على المعرفة وارادتها وذلك مستلزم للايمان قال وقال اخرون
معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة يعني البداة التي ابتداهم عليها يريد انه مولود
على ما فطر الله عليه خلقته من انه ابتداهم للحيوة والموت والسعادة والشقاوة الى ما يصيرون
اليه عند البلوغ من قبولهم عن ابايهم واعتقادهم قالوا والفطرة في كلام العرب البداة والفاطر
المبتدي والمبتدي فكانه قال يولد على ما ابتداه عليه من الشقا والسعادة وغير ذلك مما يصير
اليه وقد فطر عليه واحتجوا بقوله كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة
وروي باسناده الى ابن عباس قال لم ادر ما فاطر السموات والارض حتى اتى اعرابيان يختصمان في بير
فقال احدهما انا فطرتها اي ابتداتها وذكروا ما روي عن علي بن ابي طالب في دعايه اللهم جبار القلوب
على فطرتها شقيها وسعيدها قلت حقيقة هذا القول ان كل مولود فانه يولد
على ما سبق في علم الله انه صاير اليه ومعلوم ان جميع المخلوقات بهذه المثابه فجميع البهايم هي مولوده
على ما سبق في علم الله لها والاشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها وحينيذ فيكون كل مخلوق
مخلوق على الفطرة وايضا لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه معنى
فانهما فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها وعلى هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير حينيذ
وبين تلقين الاسلام وتعليمه وبين تعليم ساير الصنايع فان ذلك كله داخل فيما سبق به العلم وايضا
فتمثيله ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعا ثم جدعت يبين ان ابويه غيرا ما ولد عليه وايضا فقوله على
هذه الملة وقوله اني خلقت عبادي حنفا مخالف لهذا وايضا فلا فرق بين حال الولادة وساير
احوال الانسان فانه من حين كان جنينا الى ما لا نهاية له من احواله على ما سبق في علم الله
فتخصيص حال الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص وقد ثبت في الصحيح انه
قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فلو قيل كل مولود ينفخ فيه الروح

على الفطرة لكان اشبه بهذا المعنى مع ان النسخ هو بعد الكتابة قال ابن عبد البر قال ابو عبد الله
محمد بن نصر المروزي وهذا المذهب شبيه بما حكاه ابو عبيد عن ابن المبارك انه سئل عن
هذا الحديث فقال تفسيره الحديث الاخر الله اعلم بما كانوا عاملين قال المروزي وقد
كان احمد بن حنبل يذهب الى هذا القول ثم تركه قال ابن عبد البر ما رسمه مالك في موطاه وذكره
في ابواب القدر فيه من الاثار ما يدل على ان مذهبه في ذلك نحو هذا قلت ٥
ايمة السنة مقصودهم ان الخلق صايرون الى ما سبق في علم الله منهم من ايمان وكفر
كما في الحديث الاخر ان الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا والطبع الكتاب اي
كتب كافرا كما قال فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد وليس اذا كان الله قد
كتبه كافرا يقتضي انه حين الولادة كافر بل يقتضي انه لا بد ان يكفر وذلك الكفر هو التغيير
كما ان البهيمة التي ولدت جمعا وقد سبق في علمه انها تجدع كتب انها مجدوعة بجدع يحدث
لها بعد الولادة ولا يجب ان يكون عند الولادة مجدوعة وكلام احمد في اجوبته له اخرى
يدل على ان الفطرة عنده الاسلام كما ذكر محمد بن نصر عنه انه اخر قوليه فانه كان يقول ان صبيان
اهل الحرب اذا سبوا بدون الابوين كانوا مسلمين وان كانوا معهما فهم على دينهما وان
سبوا مع احدهما فعنه روايتان وكان يحتج بالحديث قال ابو بكر الخلال في الجامع في
كتاب احكام اهل الملل انا ابو بكر المروذي ان ابا عبد الله قال في سبي اهل الحرب انهم مسلمين
اذا كانوا صغارا وان كانوا مع احد الابوين وكان يحتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
فابواه يهودانه وينصرانه قال واما اهل الثغر فيقولون اذا كان مع ابويه انهم يجبرون على
الاسلام قال نحن لا نذهب الى هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه قال الخلال انا
عبد الملك الميموني قال سالت ابا عبد الله قبل الحبس اي قبل ان يحبس احمد في محنة الجهمية عن
الصغير يخرج من ارض الروم وليس معه ابواه قال اذا مات صلى عليه المسلمون قلت
يكره على الاسلام قال اذا كانوا صغارا يصلون عليه اكره من يليه الا هم حكمه حكمهم قلت
فان كان معه ابواه قال قال اذا كان معه ابواه او احدهما لم يكره ودينه على دين ابويه قلت
الى اي شي يذهب الحديث النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه قال

نعم

نعم قال وعمر بن عبد العزيز فادى ايتاما فرده الى بلاد الروم الا وحكمه حكمهم قلت في الحديث
كان معه ابواه قال وليس ينبغي الا ان يكون معه ابواه قال الخلال ما رواه الميموني قول اول
لابي عبد الله وكذلك نقل اسحق بن منصور ان ابا عبد الله قال اذا لم يكن معه ابواه فهو مسلم
قلت لا يجبرون على الاسلام اذا كان معه ابواه او احدهما قال نعم قال الخلال
وقد روى هذه المسالة عن ابي عبد الله خلق كلهم قال اذا كان مع احد ابويه فهو مسلم وهولا
النفر سمعوا من ابي عبد الله بعد الحبس وبعضهم قبل وبعد والذي اذهب اليه ما رواه الجماعة
وقال الخلال انا ابو بكر المروذي قال قلت لابي عبد الله اني كنت بواسط فسالوني عن
الذي يموت هو وامراته ويدعا طفلين ولهما عم ما تقول فيهما فانهم قد كتبوا الى البصرة فيهما
وقالوا انهم قد كتبوا اليك فقال اكره ان اقول فيهما براي دع حتى انظر لعل فيهما عن من تقدم
فلما كان بعد شهر عاودته فقال قد نظرت فيها فاذا قول النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه
وينصرانه وهذا ليس له ابوان قلت يجبر على الاسلام قال نعم وهولا مسلمون لقول
النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك نقل يعقوب بن بختان قال قال ابو عبد الله الذمي اذا مات ابواه
وهو صغير جبر على الاسلام وذكر الحديث فابواه يهودانه وينصرانه ونقل عن عبد الكريم بن
الهيثم العاقولي في المجوسيين يولد لهما ولد فيقولان هذا مسلم فيمكث خمس سنين ثم يتوفى
قال ذاك يدفنه المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه وينصرانه وقال
عبد الله بن احمد سالت ابي عن قوم يزوجون بناتهم من قوم على انه ما كان من ذكر فهو للرجل مسلم
وما كان من انثى فهي مشركة يهودية او نصرانية او مجوسية فقال يجبر هولا من ابا منهم على الاسلام
لان اباهم مسلمون حديث النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه وينصرانه يردونكم الى الاسلام ومثل
هذا كثير في اجوبته يحتج بالحديث على ان الطفل انما يصير كافرا بابويه فاذا لم يكن مع ابوين كافرين فهو
مسلم فلو لم يكن الفطرة الاسلام لم يكن بعدم ابويه يصير مسلما فان الحديث انما دل على انه يولد على الفطرة
ونقل عنه الميموني ان الفطرة هي الدين وهي الفطرة الاولى قال الخلال اخبرني الميموني انه قال
لابي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه اذا كان ابواه معناه ان يكون حكمه حكم ما كانوا
صغارا فقال لي نعم ولكن يدخل عليك في هذا مسائل ما يدخل علي من هذا القول وما يكون بقوله

قلت لابي عبد الله فما تقول انت فيهما والى اي شيء يذهب قال ايش اقول انا ما ادري من الحديث
ما حدث بها على وجوهها وانما توقف احمد في الجواب فنقل عنه علي بن سعيد انه ساله عن
قوله فابواه يهودانه وينصرانه قال الشان في هذا وقد اختلف الناس ولم نقف منها على شيء اعرفه
وقال الخلال رايت في كتاب هرون المستملي قال ابو عبد الله اذا سال الرجل عن اولاد المشركين
مع ابائهم فانه اصل كل خصومة ولا يسال عنه الا رجل الله اعلم به قال ونحن نمر هذه الاحاديث
على ما جاءت ونسكت لا نقول شيئا وقال المروذي قال ابو عبد الله سال بشر بن السري سفين
الثوري عن اطفال المشركين فصاح به يا صبي انت تسال عن هذا وكذلك نقل خطاب بن بشر
وحنبل ان ابا عبد الرحمن بن الشافعي سال احمد عن هذا وكذلك نقل خطاب فنهاه ولم ينقل احد
قط عن احمد انه قال هم في النار ولكن طائفة من اتباعه كالقاضي ابي يعلى وغيره لما سمعوا جوابه
بانه قال الله اعلم بما كانوا عاملين ظنوا ان هذا من تمام حديث روي عن خديجة انها سالت النبي
صلى الله عليه وسلم عن اولادها من غيره فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار فقالت بلا عمل فقال
الله اعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء ان احمد اجاب بحديث خديجة وهذا غلط على احمد فان حديث
خديجة هذا حديث موضوع كذب لا يحتج بمثله احمد وانما اعتمد احمد على الحديث الصحيح حديث ابن
عباس وحديث ابي هريرة وهو في الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها
من جدعاء ثم يقول ابو هريرة اقرؤوا ان شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وكذلك في الصحيح عن ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين
وقد ذكر احمد ان ابن عباس رجع الى هذا بعد ان كان يقول هم مع ابائهم فدل على ان هذا
جواب من لا يقطع بانهم مع ابائهم وابو هريرة نفسه الذي روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
قد ثبت عنه ما رواه غير واحد منهم عبد الرحمن بن ابي حاتم في تفسيره وغيره من حديث عبد الرزاق
انا معمر بن طاوس عن ابيه عن ابي هريرة قال اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة والمعتوه والاصم
والابكم والشيوخ الذين لم يدركوا الاسلام ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيقولون
كيف ولم ياتنا رسل قال وايم الله لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما ثم يرسل اليهم رسولا فيطيعه

من كان يطيعه ثم قال ابو هريرة اقرؤوا ان شئتم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وروى هذا
الاثر عن ابي هريرة ابو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الاعلى عن محمد بن
ثور عن معمر ومن رواية القسم عن الحسين عن ابي سفين عن معمر وقال فيه والشيوخ الذين جاء الاسلام
وقد خرفوا فبين ابو هريرة ان الله لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا وانه في الاخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة
وقد روى هذا الحديث الامام احمد عن ابي هريرة مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وعن الاسود بن
سريع ايضا قال احمد في المسند ثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا ابي عن قتادة عن الاحنف بن قيس
عن الاسود بن سريع ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال اربعة يوم القيمة رجل اصم لا يسمع شيئا ورجل
احمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فاما الاصم فيقول رب لقد جاء الاسلام وما اسمع شيئا واما
الاحمق فيقول رب لقد جاء الاسلام والصبيان يحذفوني بالبعر واما الهرم فيقول رب لقد جاء الاسلام
وما اعقل شيئا واما الذي مات في الفترة فيقول رب ما اتاني لك رسول فياخذ مواثيقهم ليطيعنه
فيرسل اليهم ان ادخلوا النار قال فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما وبالاسناد
عن قتادة عن الحسن عن ابي رافع عن ابي هريرة بمثل هذا الحديث غير انه قال في اخره فمن دخلها كانت
عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها يسحب اليها والمقصود انه قد جاءت عدة اثار مرفوعة الى النبي صلى الله
عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين بانه يمتحن في الاخرة اطفال المشركين وغيرهم ممن لم تبلغه الرسالة
في الدنيا وهذا تفسير قوله الله اعلم بما كانوا عاملين وهذا هو الذي ذكره الاشعري في المقالات عن
اهل السنة والحديث وذكر انه يذهب اليه وهذا التفصيل يذهب الخصومات التي كره الخوض فيه
لاجلها من كرهه فان من قطع لهم بالنار كلهم فقد جاءت نصوص تدفع قوله ومن قطع لهم بالجنة كلهم
جاءت نصوص تدفع قوله ثم اذا قيل هم مع ابائهم لزم تعذيب من لم يذنب وانفتح باب الخوض في الامر
والنهي والوعد والوعيد والقدر والشرع والمحبة والحكمة والرحمة فلهذا كان احمد يقول هو اصل كل
خصومة فاما جواب النبي صلى الله عليه وسلم الذي اجاب به احمد اخرا وهو قوله الله اعلم بما كانوا
عاملين فانه فصل الخطاب في هذا الباب وهذا العلم يظهر حكمه في الاخرة والله اعلم واحمد رضي الله عنه
كان متبعا في هذا الباب وغيره لمن قبله من ائمة السنة كما روينا من طريق اسحق بن راهويه فيما
ذكره ابن عبد البر وغيره ثنا يحيى بن ادم ثنا جرير بن حازم عن ابي رجا العطاردي سمعت ابن عباس

يقول لا يزال امر هذه الامة موانيا او مقاربا او كلمة تشبهها حتى يتكلموا او ينظروا
في الاطفال والقدر قال يحيى بن ادم فذكرته لابن المبارك فقال افيسكت الانسان على الجهل
قلت فيامر بالكلام فسكت وذكره محمد بن نصر المروزي ثنا شيبان ابن ابي شيبه ثنا جرير بن
حازم فذكره باسناده وقال لا يزال امر هذه الامه مقاربا او مواتيا ما لم يتكلموا في الولدان
والقدر وذكر المروزي ايضا ثنا عمرو بن زراره انا اسمعيل بن عليه عن ابن عون قال كنت عند القسم
بن محمد اذ جاءه رجل فقال ما ذا كان بين قتاده وبين حفص بن عمر في اولاد المشركين قال وتكلم
ربيعه الراي في ذلك فقال القسم اذا الله انتهى عند شي فانتهوا وقفوا عنده قال فكانما كانت
نارا فطفيت قلت ابن عباس رضي الله عنه خطب بهذه الخطبه بالبصرة وكان عنده
وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذه الامة والتحذير من اسباب الفتن قد نقل الينا
بعضه كما في الحديث الذي ذكره احمد في رسالته للمتوكل في قصه ابن عباس مع عمر بن الخطاب
لما كثر القرا وخوفهما من اختلاف الامه وافتراقها والمسايل المشكله اذا خاض فيها اكثر
الناس لم يفهموا حقيقتها واذا تنازعوا فيها صار بينهم اهوا وظنون وافضى ذلك الى الفرقة
والفتنه ومن ذلك الحديث الذي رواه احمد وغيره عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه وهم يتنازعون في القدر وقايل يقول الم يقل الله كذا واخر
يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام الى هذا دعيتم ان تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا
ما امرتم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاتركوه فهذا الحديث ونحوه مما نهي فيه عن معارضة حق
بحق فان ذلك يقتضي التكذيب باحد الحقين او الاشتباه والحيره والواجب التصديق بهذا
الحق وهذا الحق فعلى الانسان ان يصدق بالحق الذي يقوله غيره كما يصدق بالحق الذي
يقوله هو ليس له ان يومن بمعنى ايه استدل بها ويرد معنى ايه استدل بها مناظره ولا ان
يقبل الحق من طايفته ويرده من طايفه اخرى ولهذا قال تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله
كذبا او كذب بالحق لما جاءه اليس في جهنم مثوى للكافرين والذي جا بالصدق وصدق
به اوليك هم المتقون فذم سبحانه من كذب او كذب بالحق ولم يمدح الا من صدق
وصدق بالحق فلو صدق الانسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن

ممدوحا حتى يكون ممن يجي بالصدق ويصدق به فاوليك هم المتقون ومسله القدر يحتاج
فيها الى الايمان بقدر الله والى الايمان بشرع الله فطايفه غلب عليهم التصديق بالامر والنهي
والوعد والوعيد وظنوا ان هذا لا يتم الا بالتكذيب بالقدر فاخطاوا في التكذيب وطايفه
ظنت ان الايمان بالقدر لا يتم الا بان يقولوا ان الرب تعالى يخلق ويامر لا لحكمه ولا لرحمه ولا يسوي
بين المتماثلين بل بارادة ترجح احد المتماثلين لا لمرجح واشتركت الطايفتان في القادر المختار
يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وهذا اصل مذهب القدريه النفاة ولهذا قالوا ان العبد
لا يحتاج في احداث ترجيح احد مقدوريه على الاخر الى مرجح يفتقر فيه الى الله تعالى وان الله لم يمن
على المطيع بنعمة انعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعا وتوهموا ان هذا من الظلم الذي
يجب نفيه وظن اوليك انه لا يمكن ابطال قولهم الا بان يقال الظلم ممتنع لذاته وانه مهما قدر
من الممكنات فهو عدل حتى تعذيب الانبيا والصالحين وتنعيم الكفار والفاسقين الى امثال هذه
الامور التي خاض فيها الناس في القدر فكانت من اعظم اسباب الجهل والظلم وكان اعظم ظهور
ذلك من اهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس وكذلك امر اطفال المشركين طايفه يقولون نعذبهم
كلهم او يمكن تعذيبهم كلهم بنا على المشيه المرجحه بلا سبب ولا حكمه ولا رحمه وطايفه يقولون بل يدخلون
الجنه كمن امن وعمل صالحا بنا على رحمة بلا حكمة وتسويه بين اولاد المومنين واولاد الكافرين
بل امن وعمل صالحا وبين من لم يومن ويعمل صالحا من غير اعتبار التسويه بين المتماثلين والتفريق
بين المختلفين فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق وهذه المسايل وغيرها قد بين الله ورسوله
امرها فان الله اكمل الدين واتم النعمه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تركتكم على البيضا ليلها
كنهارها لا يزيغ عنها بعدي الا هالك وفي الصحيح عن ابي ذر قال لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما طاير يقلب جناحيه في السما الا ذكر لنا منه علما وقد انزل الله كتابه شفا لما في الصدور وهدى
ورحمة للمومنين وقال تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى قال ابن عباس تكفل الله لمن قرا القران
وعمل بما فيه ان لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الاخرة وقد قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فحكم الله
بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه وقال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول

ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا فمثل النصوص وامثالها مما يبين
ان ما بعث الله رسوله يبين للناس ما يحتاجون اليه من امر دينهم في هذه المسايل وغيرها لكن
ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ولا كل احد يفهم ما دلت عليه النصوص فان الله
يختص من يشا من عباده من العلم والفهم بما يشا فمن اشتبه عليه الامور فتوقف لئلا يتكلم بلا
علم او لئلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد احسن ومن علم الحق لمن يحتاج اليه وينتفع به فهو
احسن واحسن ولهذا لما روى يحيى بن ادم لابن المبارك هذا الاثر عن ابن عباس
وهو قوله لا يزال امر هذه الامة مواتيا او مقاربا شك الراوي حتى يتكلموا في الولدان
والقدر وكان قايل هذا يطلب من الناس السكوت مطلقا قال له ابن المبارك افيسكت
الانسان على الجهل وقد صدق ابن المبارك فقال له يحيى بن ادم اتامرنا بالكلام فسكت ابن
المبارك لان امره بالكلام مطلقا يتضمن الاذن بالكلام الذي وقع فيه الناس وفيه من الجهل
والكذب ما ينهى عنه وتحقيق الامر ان الكلام بالعلم الذي بينه الله ورسوله مامور به
وهو الذي ينبغي للانسان ان يطلبه واما الكلام بلا علم فيذم ومن تكلم بما يخالف الكتاب
والسنه فقد تكلم بلا علم وقد يتكلم بما يظنه علما اما براي راه واما بنقل بلغه ويكون كلاما بلا
علم وهذا قد يعذر صاحبه تارة وان لم يتبع وقد يذم صاحبه اذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه
بغيا كما ذم الله ذلك بقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم
فالبغي مذموم مطلقا سوا كان في ان يلزم الناس بما لا يلزمهم ويذمهم على تركه او يذمهم على
ما هم معذورون فيه والله يغفر لهم خطاهم فيه فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله
ويعاقبهم عليه فقد بغى عليهم لا سيما اذا كان ذلك لاجل هواه وقد قال تعالى ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله والله تعالى قد قال وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ليعذب الله
المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المومنين والمومنات
فاسعد من تاب الله عليه من جهله وظلمه والا فالانسان ظلوم جهول واذا وقع الظلم
والجهل في الامور العامه الكبار اوجبت بين الناس العداوه والبغضا فعلى الانسان ان
يتحرى العلم والعدل فيما يقوله من مقالات الناس فان الحكم بالعلم والعدل في ذلك اولى

منه

منه في الامور الصغار وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم القضاة ثلثه قاضيان في النار وقاض
في الجنة رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنه ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ورجل
علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار فاذا كان هذا فيمن يقضي في درهم وثوب فكيف بمن يقضي
في الاصول المتضمنه للكلام في رب العالمين وخلقه وامره ووعده ووعيده ولهذا لما اشركت
هولا القدريه القايلين بان القادر المختار يرجح احد المتماثلين على الاخر بلا مرجح في هذا الاصل
وناظروا به الملاحدة القايلين بقدم العالم من الدهريه الفلاسفه وغيرهم راى اوليك ان هذا
ليس بعلم ولا عدل طمعوا في هولا القدريه فان الانسان اذا اتبع العدل نصر على خصمه واذا
خرج عنه طمع فيه خصمه فصار بين الفلاسفه الدهريه والمتكلمين القدريه في هذا الباب من النزاع
ما استطار شرره وان كانت القدريه اقرب الى العلم والعدل ومن الناس من يحار ومنهم
يوافق هولا تارة وهولا تارة تناقضا منه في حالين او جمعا بين النقيضين في حال واحدة ولو
اتبعوا ما بعث الله به رسله من الهدى ودين الحق لحصل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع
ويدخلهم في اتباع النص والاجماع والاثار المنقوله عن السلف لا تدل الا على القول الذي
نجناه وهو انهم ولدوا على الفطرة ثم صاروا الى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة
لا تدل على انه حين الولاده لم يكن على فطرة سليمه مقتضيه للايمان ومستلزمه له لولا المعارض
فروى ابن عبد البر في ضمن هذا المنقول باسناده عن موسى بن عبيدة سمعت محمد بن كعب القرظي في
قوله كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلاله قال من ابتدا الله خلقه للضلاله
صيره الى الضلاله وان عمل بعمل اهل الهدى ومن ابتدا خلقه على الهدى صيره الى الهدى وان
عمل بعمل اهل الضلاله ابتدا خلق ابليس على الضلاله وعمل بعمل السعادة مع الملايكه ثم رده
الله الى ما ابتدى عليه خلقه من الضلاله قال وكان من الكافرين وابتدا خلق السحرة على
الهدى وعملوا بعمل الضلاله ثم هداهم الله الى الهدى والسعادة وتوفاهم عليها مسلمين وبهذا
الاسناد عن محمد بن كعب في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم يقول فاقروا
له بالايمان والمعرفه الارواح قبل اجسادها فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين ان الذي ابتداهم
عليه وهو ما كتبه انهم صايرون اليه قد يعملون قبل ذلك غيره وان من ابتداه على الضلاله اي

كتبه انه يموت ضالا فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل اهل الهدى وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة
المقتضية للهدى لا يمتنع ان يعرض لها ما يغيرها فيصير الى ما سبق به القدر لها كما في الحديث
الصحيح ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يصير بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يصير بينه وبينها الا
ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة ولهذا قال محمد بن كعب
ان جميع الذرية اقروا له بالايمان به والمعرفة فاثبت هذا وهذا اذ لا منافاة بينهما ثم روى
ابن عبد البر باسناده عن سعيد بن جبير كما بداكم تعودون قال كما كتب عليكم تكونون وقال
ابن ابي نجيح عن مجاهد كما بداكم تعودون قال شقيا وسعيدا وقال غيره عن مجاهد كما
بداكم تعودون قال يبعث المسلم مسلما والكافر كافرا وقال الربيع بن انس عن ابي العالية كما بداكم
تعودون قال عادوا الى علمه فيهم فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قلت ما في هذه
الاقوال من اثبات علم الله وقدره السابق وان الخلق يصيرون الى ذلك حق لا محالة كما دل عليه
الكتاب والسنة واجماع سلف الامة واما كون ذلك تفسير الاية فهذا مقام اخر وليس هذا
موضعه ولفظ بدا الله الخلق يراد به ابتدا تكوينهم وهو ظاهر القران وقد يراد به ابتدا اسباب
خلقهم وعلامات ذلك كما في قول السائل للنبي صلى الله عليه وسلم ما كان اول امرك قال دعوة ابي
ابرهيم وبشرى عيسى ورويا امي رات حين ولدتني كانه خرج منها نورا اضات له قصور
الشام قال وقال اخرون معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة ان الله فطرهم على الانكار
والمعرفة وعلى الكفر والايمان فاخذ من ذرية ادم الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم قالوا
جميعا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعا من قلوبهم واما اهل الشقا فقالوا
بلى كرها غير طوع قالوا ويصدق ذلك قوله وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها
قالوا وكذلك قوله كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قال محمد بن
نصر المروزي وسمعت اسحق بن ابرهيم يعني ابن راهويه يذهب الى هذا المعنى واحتج بقول ابي هريرة اقروا
ان شيتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال اسحق يقول لا تبديل للخلقة التي
جبل عليها ولد ادم كلهم يعني من الكفر والايمان والمعرفة والانكار واحتج بقوله تعالى واذ

اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية قال اسحق اجمع اهل العلم انها الارواح
قبل الاجساد استنطقهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فقال انظروا الا تقولوا
انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وذكر حديث ابي بن كعب في قصة الغلام
الذي قتله الخضر قال وكان الظاهر ما قال موسى اقتلت نفسا زكية بغير نفس فعلم الله الخضر
ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطر عليها وانه لا تبديل لخلق الله فامر بقتله لانه كان قد
طبع يوم طبع كافرا وروى اسحق حديث ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الغلام
الذي قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا وهذا الحديث رواه مسلم وروى البخاري وغيره عن
ابن عباس انه كان يقراها واما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مومنين قال اسحق فلو ترك
النبي صلى الله عليه وسلم الناس ولم يبين لهم حكم الاطفال لم يعرفوا المومنين منهم من الكافرين لانهم
لا يدرون ما جبل كل واحد عليه حين اخرج من ظهر ادم فبين النبي صلى الله عليه وسلم حكم الدنيا
في الاطفال ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه يقول انتم لا تعلمون ما طبع عليه في الفطرة
الاولى ولكن حكم الطفل في الدنيا حكم ابويه فاعرفوا ذلك بالابوين فمن كان صغيرا بين
ابوين كافرين الحق بحكم الكفار ومن كان صغيرا بين ابوين مسلمين الحق بحكم الاسلام واما
ايمان ذلك وكفره مما يصير اليه فعلم ذلك الى الله ويعلم ذلك فضل الخضر موسى اذ اطلعه الله
عليه في ذلك الغلام وخصه بذلك قال ولقد سيل ابن عباس عن الولدان ولدان المسلمين
والمشركين فقال ابن عباس حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال اسحق الا ترى الى قول
عايشة حين مات صبي من الانصار بين ابوين مسلمين طوبى له عصفور من عصافير الجنة فرد
عليها النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقال مه يا عايشة وما يدريك ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا
وخلق النار وخلق لها اهلا قال اسحق فهذا الاصل الذي يعتمد عليه اهل العلم وسيل حماد بن
سلمة عن قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فقال هذا عندنا حيث
اخذ العهد عليهم في اصلاب ابايهم قال ابن عبد البر وقال ابن قتيبة يريد حين مسح ظهر ادم
فاستخرج منه ذريته الى يوم القيمة امثال الذر واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ه
قلت مقصود حماد واسحق وابن المبارك ومن اتبعهم كابن قتيبة وابن بطة

والقاضي ابي يعلي وغيرهم هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث علي نفي القدر وهذا مقصود
صحيح لكن سلكوا في حصوله طرقا بعضها صحيح وبعضها ضعيف كما ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما ثبت عنه انه قال احتج ادم وموسى فقال موسى ربنا ارنا ادم الذي اخرجنا
من الجنه فقال له انت ادم ابو البشر الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك
ملايكته لماذا اخرجتنا ونفسك من الجنه فقال له انت موسى الذي كلمك الله تكليما وخط لك
التوراه بيده فكم تجد مكتوبا علي قبل ان اخلق وعصى ادم ربه فغوى قال فباربعين خريفا
قال فحج ادم موسى فهذا الحديث في الصحيحين من حديث ابي هريرة وهو مروي باسناد جيد
من حديث عمر فلما توهم من توهم ان ظاهره ان المذنب يحتج بالقدر علي من لامه علي الذنب
اضطربوا فيه فكذب به طايفه من القدريه كالجبايي وتاوله طايفه من اهل السنه
تاويلات ضعيفه قصدا لتصحيح الحديث ومقصودهم صحيح لكن طريقهم في رد قول القدريه
ضعيفه كقول بعضهم انما حجه لكونه اباه وقول الاخر لكونه قد تاب وقول الاخر لكون الذنب في
شريعه والملام في اخرى وقول الاخر حجه لان الاحتجاج به كان في الاخره وقول الاخر لان
الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصه المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامه فان الحديث صرح
بان ادم احتج بالقدر وحج به موسى وايضا فموسى اعلم من ان يلوم تايبا وموسى وادم اعلم من ان
يظنا ان القدر حجه لاحد في ذنب فان هذا لو كان ذلك حجه لابليس وفرعون وكل كافر
وفاسق وكذلك قول من قال ان الاحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت او احتجاج
الخاصه به سايغ فانه قول باطل فان الانبيا جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج احد منهم بالقدر
ورفع العتب والملام بسبب الذنب كما الله ذلك في القران ولكن موسى لام ادم لما
حصل له وللذريه من الشقا بالخروج من الجنه كما في الحديث لماذا اخرجتنا ونفسك من الجنه
فلامه لاجل المصيبه التي لحقتهم بسببه لا من جهه كونه عصى الامر او لم يعصه فان هذا امر
قد تاب الله عليه واجتباه ربه وهداه فاخبره ادم ان القدر قد سبق بذلك فما اصاب العبد لم
يكن ليخطيه وما اخطاه لم يكن ليصيبه كما قال تعالى ما اصاب من مصيبه في الارض ولا في انفسكم
الا في كتاب من قبل ان نبراها وقال ما اصاب من مصيبه الا باذن الله ومن يومن

بالله يهد قلبه قال طايفه من السلف هو العبد تصيبه المصيبه فيعلم انها من عند الله فيرضى ويسلم
فالعبد ماموربالصبر عند المصايب نظرا الى القدر واما عند الذنوب فمامور بالاستغفار
فحج ادم موسى لان ما اصابهم من المصيبه كانت مقدره عليهم هي وسببها فلا بد ان يصيبهم ذلك
فلا فايده في ملام لا يدفع المصيبه المقدره بعد وقوعها وانما الفايده الرجوع الى الله ومثل هذا
قول انس في الحديث الصحيح خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي لشي
فعلته لم فعلته ولا لشي لم افعله لم لا فعلته وكان بعض اهله اذا عتبني علي شي يقول
دعوه فلو قضي بشي لكان ومن هذا قوله في الحديث الصحيح احرص علي ما ينفعك واستعن بالله
ولا تعجز وان اصابك امر فلا تقل لو اني فعلت لكان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شا فعل فان
اللو يفتح عمل الشيطان ه والمقصود هنا انهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث
الحجه واصل مقصودهم من الايمان بالقدر صحيح لكن لا يجب مع ذلك ان يفسر القران والحديث
الا بما هو مراد الله ورسوله ويجب ان يتبع في ذلك ما دل عليه الدليل وكثيرا ما يفعل من هو من
اهل الحق في اصل مقصودهم وقد اخطا في بعض الامور هذا المجرى اذا ارادوا ان يجيبوا
عن حجج المنازعين ردوها ردا غير مستقيم وما ذكروه ان الله فطرهم علي الكفر والايمان
والمعرفه والنكر ان ارادوا به ان الله سبق علمه وقدره بانهم سيومنون ويكفرون ويعرفون
وينكرون وان ذلك كان بمشية الله وقدرته وخلقه فهذا حق ترده القدريه فغلاتهم ينكرون
العلم وجميعهم ينكرون عموم خلقه ومشيته وقدرته وان ارادوا ان هذه المعرفه والنكر كانت
موجوده حين اخذ الميثاق كما في الظاهر المنقول عن اسحق فهذا يتضمن شيين احدهما انهم
حينيذ كانت المعرفه والايمان موجودا فيهم كما قال ذلك طوايف من السلف وهو الذي حكى
اسحق الاجماع عليه والايه في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه وكذلك في وجود الارواح
قبل الاجساد قولان معروفان لكن المقصود هنا ان هذا ان كان حقا فهو توكيد لكونهم ولدوا
علي تلك المعرفه والاقرار فهذا لا يخالف ما دلت عليه الاحاديث من انه يولد علي المله وان الله
خلق خلقه حنفا بل هو مويد لذلك واما قول القايل انهم في ذلك الاقرار انقسموا الى طايع
وكاره فهذا لم ينقل عن احد من السلف فيما اعلم الا عن السدي في تفسيره قال السدي

على ظاهرها وان خلق الله لا تبديل له اجل وظاهر اللفظ انه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة وهذا اصح وحينئذ
فيقال المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل فلا يخلقون على غير الفطرة لا يقع هذا قط والمعنى ان الخلق
لا تبدل فيخلقون على غير الفطرة ولم يرد بذلك ان الفطرة لا تتغير ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد
جمعاء ثم تجدع ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة وقد قال تعالى عن الشيطان ولآمرنهم فليغيرن
خلق الله فالله اقدر الخلق على ان يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته واما تبديل الخلق بان يخلقوا
على غير تلك الفطرة فهذا لا يقدر عليه الا الله والله لا يفعله كما قال لا تبديل لخلق الله ولم يقل لا تغيير فان
تبديل الشي يكون بذهابه وحصول بدله فلا يكون خلق بدل هذا الخلق الموجود ولكن اذا غير بعد وجوده
لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدل له واما قول القايل لا تبديل للخلقة التي جبل عليها ولد ادم
كلهم من كفر وايمان فان عنى به ما سبق به القدر من الكفر والايمان لا يقع خلافه فهذا حق ولكن ذلك لا
يقتضي ان تبديل الكفر بالايمان وبالعكس ممتنع ولا ان تغييره مقدور بل العبد قادر على ما امره الله به
من الايمان بل العبد قادر وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر وعلى ان يبدل حسناته بالسيات بالتوبة
كما قال تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سو فاني غفور رحيم واولئك
الذين يبدل الله سياتهم حسنات وهذا التبديل كله هو بقضا الله وقدره وهذا بخلاف ما فطروا عليه
حين الولادة فان ذلك خلق الله الذي لا يقدر على تبديله غيره وهو سبحانه لا يبدله قط بخلاف تبديل
الكفر بالايمان وبالعكس فانه تبدله دايما والعبد قادر على تبديله باقدار الله له على ذلك ومما يبين
ذلك انه قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فهذه
فطرة محمودة امر الله بها نبيه فكيف يكون فيها كفر وايمان مع امر الله تعالى بها وهل يامر الله تعالى قط بالكفر
وقد تقدم تفسير السلف لا تبديل لخلق الله بانه دين الله او تبديل خلق الحيوان بالخصا ونحوه ولم يقل
احد منهم ان المراد لا تبديل لاحوال العباد من ايمان الى كفر ولا من كفر الى ايمان اذ تبديل ذلك موجود
ومهما وقع كان هو الذي سبق به القدر والله عالم بما سيكون لا يقع خلاف معلومه لكن اذا وقع
التبديل كان هو الذي علمه وان لم يقع كان عالما بانه لا يقع واما قوله الغلام الذي قتله الخضر
طبع يوم طبع كافرا فالمراد به كتب وختم وهذا من طبع الكتاب والا فاستنطاقهم بقوله الست بربكم
قالوا بلى ليس هو طبعا لهم فانه ليس بقدرة ولا خلق ولفظ الطبع لما كان يستعمله كثير من الناس في

في قول الله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم قالوا لما اخرج الله ادم من الجنة قبل
ان يهبطه من السما مسح صفحة ظهره اليمنى فاخرج منه ذرية بيضا مثل اللولو كهيئة الذر فقال
لهم ادخلوا الجنة برحمتي ومسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سود كهيئة الذر فقال
ادخلوا النار ولا ابالي فذلك قوله واصحاب اليمين واصحاب الشمال ثم اخذ منهم الميثاق
فقال الست بربكم قالوا بلى فاعطاه طايفة طايعين وطايفة كارهين على وجه التقية فقال
هو والملايكة شهدنا ان يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او يقولوا انما اشرك اباونا
من قبل فليس احد من ولد ادم الا وهو يعرف الله انه ربه وذلك قوله عز وجل وله اسلم من
في السموات والارض طوعا وكرها وكذلك قوله فلله الحجة البالغة فلو شا لهداكم اجمعين
يعني يوم اخذ الميثاق فهذا الاثر ان كان حقا ففيه ان كل ولد ادم يعرف الله فاذا كانوا ولدوا
على هذه الفطرة فقد ولدوا على المعرفة بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره ولكن فيه ان بعضهم اقر كارها
مع المعرفة بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره ولا يقر به الا مكرها وهذا لا يقدح في كون المعرفة فطرية
مع ان هذا لم يبلغنا الا في هذا الاثر ومثل هذا لا يوثق به فان هذا في مثل تفسير السدي وفيه
اشيا قد عرف بطلان بعضها اذ كان السدي وان كان ثقة في نفسه فهذه الاشيا احسن
احوالها ان تكون كالمراسيل ان كانت اخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف اذا كان فيها ما هو
ماخوذ عن اهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا وقد عرف ان فيها شيا كثيرا مما يعلم انه باطل
لا سيما ولو لم يكن في هذا الا معارضته لساير الاثار التي تسوي بين جميع الناس في ذلك الاقرار
وقول الله تعالى وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها انما هو في الاسلام الموجود بعد
خلقهم لم يقل انهم حين العهد الاول اسلموا طوعا وكرها يدل على ذلك ان ذلك الاقرار جعله الله حجة
عليهم عند من سبه ولو كان فيهم كاره لقال لم اقر ذلك طوعا بل كرها فلا يقوم به عليه حجة واما
احتجاج اسحق رحمه الله بقول ابي هريرة اقروا ان شيتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله قال اسحق يقول لا تبديل للخلقة التي جبل عليها فهذه الاية فيها قولان احدهما ان معناها النهي
كما تقدم عن ابن جرير انه فسر النهي اي لا تبدلوا دين الله الذي فطر عليه عباده وهذا قول غير واحد
من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي والزمخشري والثاني ما قاله اسحق وهو انما اخبر

الطبيعة التي هي بمعنى الجبلة والخليقة ظن الظان ان هذا مراد الحديث وهذا الغلام الذي قتله
الخضر ليس في القران ما يبين انه كان غير مكلف بل ولا ما يبين انه كان غير بالغ ولكن قال في الحديث
الصحيح الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو ادرك لارهق ابويه طغيانا وكفرا وهذا
دليل على كونه لم يدرك بعد فان كان بالغا وقد كفر فقد صار كافرا بلا نزاع وان كان مطلقا قبل الاحتلام
في تلك الشريعة او على قول من يقول ان المميزين مكلفون بالايمان قبل الاحتلام كما قاله طوايف من اهل
الكلام والفقه من اصحاب ابي حنيفة واحمد وغيرهم امكن ان يكون مكلفا بالايمان قبل البلوغ ولو لم
يكن مكلفا فكفر الصبي المميز صحيح عند اكثر العلما فاذا ارتد الصبي المميز صار مرتدا وان كان ابواه
مومنين ويودب على ذلك باتفاق العلما اعظم مما يودب على ترك الصلاة لكن لا يقتل في شريعتنا
حتى يبلغ فالغلام الذي قتله الخضر اما ان يكون كافرا بالغا كافرا بعد البلوغ فيجوز قتله واما ان يكون
كافرا قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة وقتل لئلا يفتن ابويه عن دينهما كما يقتل الصبي الكافر
في ديننا اذا لم يندفع ضرره عن المسلمين الا بالقتل بل الصبي الذي يقاتل المسلمين فيقتل الصبي الكافر
المميز يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع الا بالقتل واما قتل صبي لم يكفر بعد بين ابوين مومنين لعلمه
بانه اذا بلغ كفر وفتن فقد يقال انه ليس في القران ما يدل عليه ولا في السنة وقد يقال بل في السنة
ما يدل عليه ومنه قول ابن عباس لنجدة الحروري لما ساله عن قتل الغلمان ان علمت ما علمه الخضر
من ذلك الغلام فاقتلهم والا فلا رواه مسلم ومن قال بالاول هذا يقول ان الله تعالى لم يامر ان يعاقب
احد بما يعلم انه يكون منه قبل ان يكون منه ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم انهم سيعملونه حتى يعملوه
ويقول القايل هذا القول انه ليس في قصة الخضر شي من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس
وانما فيما علمه باسباب لم يكن علم بها موسى مثل علمه بان السفينة لمساكين ووراهم ملك ظالم وهذا
امر يعلمه غيره وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين وان اباهما كان رجلا صالحا هذا مما قد يعلمه
كثير من الناس فكذلك كفر الصبي مما يمكن انه كان يعلمه كثير من الناس حتى ابواه لكن لحبهما له
لا ينكران عليه او لا يقبل منهما الانكار عليه فان كان الامر على ذلك فليس في الاية حجة اصلا
وان كان ذلك الغلام لم يكفر بعد اصلا ولكن سبق في العلم انه اذا بلغ كفر فهذا ايضا يبين انه يقتل
قبل ان يصير كافرا ومن قال هذا يقول انه قتل دفعا للشر كما قال نوح رب لا تذر على الارض

من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فقد دعا نوح بهذا
لهم لدفع شرهم في المستقبل وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر كافرا وقول ابن عباس واما الغلام
فكان كافرا وكان ابواه مومنين ظاهره انه كان حينيذ كافرا واما تفسير قول النبي صلى الله عليه
وسلم فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه انه اراد به مجرد الالحاق في احكام الدنيا دون ان
يكون اراد انهما يغيران الفطرة فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث فانه شبه تكفير الاطفال بجدع البهايم
تشبيها للتغيير بالتغيير وايضا فانه ذكر هذا الحديث لما قتلوا اولاد المشركين ونهاهم عن
قتلهم وقال اليس خياركم اولاد المشركين كل مولود يولد على الفطرة فلو اراد انه تابع
لابويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم يقولون هم كفار كابايهم فنقتلهم وكون الصغير يتبع اباه
في احكام الدنيا هو لضرورة حياته في الدنيا فانه لا بد له من مرب يربيه وانما يربيه ابواه فكان
تابعا لهما ضرورة ولهذا متى سبي منفردا عنهما صار تابعا لسابيه عند جمهور العلما كابي حنيفة واحمد
والشافعي والاوزاعي وغيرهم لكونه هو الذي يربيه واذا سبي منفردا عن احدهما او معهما ففيه نزاع
للعلما واحتجاج الفقها كاحمد وغيره بهذا الحديث على انه متى سبي منفردا عن ابويه يصير مسلما لا يستلزم
ان يكون المراد بتكفير الابوين مجرد الحاقه بهما في الدين ولكن وجه الحجة انه اذا ولد على الملة فانما
ينقله عنها الابوان اللذان يغيرانه عن الفطرة فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما لم يكن هناك من يغير دينه
وهو مولود على الملة الحنيفية فيصير مسلما بالمقتضي السالم عن المعارض ولو كان الابوان جعلاه
كافرا في نفس الامر بدون تعليم وتلقين لكان الصبي المسبي بمنزلة البالغ الكافر ومعلوم ان الكافر
البالغ اذا سباه المسلمون لم يصر مسلما لانه صار كافرا حقيقة فلو كان الصبي التابع لابويه كافرا
حقيقة لم ينتقل عن الكفر بالسبا فعلم انه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لابويه لا لانه صار كافرا
في نفس الامر يبين ذلك انه لو سباه كفار لم يكن معه ابواه ولم يصر مسلما فهو هنا كافر في حكم الدنيا
وان لم يكن ابواه هوداه ونصراه ومجساه فعلم ان المراد بالحديث ان الابوين يلقنانه الكفر ويعلمانه
اياه وذكر صلى الله عليه وسلم الابوين لانهما الاصل الغالب العام في تربية الاطفال فان كل طفل
فلا بد له من ابوين وهما الذين يربيانه مع بقايهما وقدرتهما بخلاف ما اذا ماتا او عجز السبي الولد
عنهما او غير ذلك ومما يبين ذلك قوله في الحديث الاخر كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه

فاما شاكرا واما كفورا فجعله على الفطرة الى ان يعقل ويميز فحينيذ يتبين له احد الامرين ولو
كان كافرا في الباطن بكفر الابوين لكان ذلك من حين يولد قبل ان يعرب عنه لسانه وكذلك
قوله في الحديث الاخر الصحيح حديث عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن
ربه اني خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي
ما لم انزل به سلطانا صريح في انهم خلقوا على الحنيفية وان الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال
وامرتهم بالشرك فلو كان الطفل يصير كافرا في نفس الامر من حين يولد لكونه يتبع ابويه في الدين
قبل ان يعلمه احد الكفر ويلقنه اياه لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وامروهم بالشرك
بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعا لابايهم ومنشا الاشتباه في هذه المسلة اشتباه احكام
الكفر في الدنيا باحكام الكفر في الاخرة فان اولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم احكام الكفر في امور
الدنيا مثل ثبوت الولاية عليهم لابايهم وحضانه اباهم له وتمكين اباهم من تعليمهم وتاديبهم والموارثة
بينهم وبين ابايهم واسترقاقهم اذا كان اباهم محاربين وغير ذلك صار يظن من يظن انهم كفار في
نفس الامر كالذي تكلم بالكفر وعمل به ومن هنا قال من قال ان هذا الحديث وهو قوله كل مولود
يولد على الفطرة كان قبل ان تنزل الاحكام كما ذكره ابو عبيد عن محمد بن الحسن فاذا عرف انما
كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي احكام الدنيا نا لنا الشبهه وقد يكون في بلاد الكفر من هو مومن
في الباطن يكتم ايمانه من لا يعلم حاله المسلمون اذا قاتلوا الكفار ليقتلونه ولا يغسل ولا يصلى
عليه ويدفن مع المشركين وهو في الاخرة من المومنين اهل الجنة كما ان المنافقين تجري عليهم
في الدنيا احكام المسلمين وهم في الاخرة في الدرك الاسفل من النار فحكم الدار الاخرة غير حكم دار
الدنيا وقوله كل مولود يولد على الفطرة انما اراد به الاخبار بالحقيقه التي ينبني عليها الثواب
والعقاب في الاخرة لم يرد به الاخبار باحكام الدنيا فانه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول
ان اولاد الكفار يكونون تبعا لابايهم في احكام الدنيا وان اولادهم لا ينتزعون منهم اذا كان
للاباء ذمة وان كانوا محاربين استرقت اولادهم ولم يكونوا كاولاد المومنين ولا نزاع بين
المسلمين ان اولاد الكفار مع ابايهم لكن تنازعوا في الطفل اذا مات ابواه او احدهما هل يحكم
باسلامه فعن احمد روايه انه يحكم باسلامه كقوله فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فاذا

اذا لم يحص وتشعر عن الطاعة

٢٩٢
292

مات ابواه بقي على الفطرة والرواية الاخرى كقول الجمهور انه لا يحكم باسلامه وهذا القول هو
الصواب بل هو اجماع قديم من السلف والخلف بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها فقد علم ان اهل الذمة
كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ووادي القرى وخيبر ونجران وارض اليمن وغير ذلك
وكان يموت منهم من يموت وله ولد صغير ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم باسلام يتامى اهل الذمة وكذلك
خلفاوه كان اهل الذمة في زمانهم طبق الارض بالشام ومصر والعراق وخراسان وفيهم من يتامى اهل
الذمة عدد كثير ولم يحكموا باسلام احد منهم فان عقد الذمة اقتضى ان يتولى بعضهم بعضا فهم يتولون
حضانه يتاماهم كما كان الابوان يتولون حضانة اولادهم واحمد رضي الله عنه يقول ان الذمي
اذا مات ورثه ابنه الطفل مع قوله في احدى الروايتين انه يصير مسلما لان اهل الذمة ما زال
اولادهم يرثونهم ولان الاسلام حصل مع استحقاق الارث لم يحصل قبله والقول الاخر هو الصواب
كما تقدم والمقصود هنا ان قوله كل مولود يولد على الفطرة لم يرد به في احكام الدنيا بل في نفس الامر
وهو ما يرتب عليه الثواب والعقاب ولهذا لما قال هذا سالوه فقالوا يا رسول الله ارايت من يموت
من اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فان من بلغ منهم فهو مسلم او كافر بخلاف من مات
وقد تنازع الناس في اطفال المشركين على اقوال فقالت طايفه انهم كلهم في النار وقالت طايفه كلهم في الجنة
وكل واحد من القولين اختاره طايفة من اصحاب احمد الاول اختاره القاضي ابو يعلى وغيره وحكوه عن احمد
وهو غلط على احمد كما اشرنا اليه والثاني اختاره ابو الفرج بن الجوزي وغيره ومن هولاء من يقول
هم خدم اهل الجنة ومنهم من قال هم من اهل الاعراف والقول الثالث الوقف فيهم وهذا هو الصواب
الذي دلت عليه الاحاديث الصحيحة وهو منصوص عن احمد وغيره من الايمه وذكره ابن عبد البر عن حماد
بن سلمه وحماد بن زيد وابن المبارك واسحق بن راهويه قال وعلى ذلك اكثر اصحاب مالك وذكر
ايضا في اطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه لكن الوقف قد يفسر بثلاثه امور احدها انه لا يعلم
حكمهم فلا يتكلم فيه بشيء وهذا قول طايفه من المنتسبين الى السنه وقد يقال ان كلام احمد يدل عليه
والثاني انه يجوز ان يدخل جميعهم الجنه ويجوز ان يدخل جميعهم النار وهذا قول طايفة من
المنتسبين الى السنه من اهل الكلام وغيرهم من اصحاب ابي الحسن الاشعري وغيرهم والثالث
التفصيل كما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فمن علم الله منه انه اذا بلغ اطاع

ادخله الجنة ومن علم منه انه يعصي ادخله النار ثم من هولا من يقول انه يجزيهم بمجرد علمه فيهم كما
يحكى عن العلا القشيري المالكي والاكثرون يقولون لا يجزي على علمه بما سيكون حتى
يكون فيمتحنهم يوم القيمة ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا فمن اطاع حينيذ دخل الجنة
ومن عصى دخل النار وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم
وقد روي به اثار متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضا وهو الذي حكاه
الاشعري في المقالات عن اهل السنة والحديث وذكر انه يذهب اليه وعلى هذا القول تدل الاصول
المعلومة بالكتاب والسنة كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين ان الله لا يعذب احدا حتى يبعث
اليه رسولا والمقصود هنا الكلام على الاقوال المذكورة في تفسير هذا الحديث وقد تبين ضعف
قول من قال الفطرة الكفر والايمان وان الاقرار كان من هولا طوعا ومن هولا كرها ومما
يضعف هذا القول قول طايفة اخرى بان جميع اوليك كانوا اقرارهم جميعا له بالربوبية من
غير تفصيل بطوع وكره قال ابن عبد البر وقال اخرون معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما
اخذ الله من ذرية ادم من الميثاق قبل ان يخرجوا الى الدنيا يوم استخرج ذرية ادم من ظهره فخاطبهم
الست بربكم قالوا بلى فاقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به ثم اخرجهم من اصلاب ابايهم مخلوقين
مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الاقرار قال وليست تلك المعرفة وذلك الاقرار بايمان ولكنه اقرار من الطبيعة للرب فطرهم الزمها قلوبهم
ثم ارسل اليهم الرسل يدعوهم الى الاعتراف له بالربوبية والخضوع تصديقا بما جات به الرسل فمنهم
من انكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف بانه لم يكن الله يدعوا خلقه الى الايمان به وهو لم يعرفهم بنفسه
لانه كان حينيذ يكون قد كلفهم الايمان بما لا يعرفون قالوا وتصديق ذلك قول الله عز وجل ولين
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وذكروا ما ذكره السدي عن اصحابه كما تقدم
وروى باسناده من التفسير المعروف عن ابي جعفر الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العاليه
عن ابي بن كعب في قول الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الى قوله
افتهلكنا بما فعل المبطلون قال فجعلهم جميعا ارواحا ثم صورهم ثم استنطقهم فقال الست بربكم
قالوا بلى شهدنا ان يقولوا يوم القيمه لم نعلم بهذا قالوا نشهد انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ولا اله
لنا غيرك قال فاني ارسل اليكم رسلي وانزل عليكم كتبي فلا تكذبوا رسلي وصدقوا بوعدي واي

ابي

[illegible]

سانتقم ممن اشرك بي ولم يومن بي قال فاخذ عهدهم وميثاقهم ورفع اباهم فراى منهم الغني والفقير
وحسن الصورة وغير ذلك فقال رب لو سويت بين عبادك قال احببت ان اشكر قال والانبيا
يوميذ بينهم مثل السرج قال وخصوا بميثاق اخر للرسالة ان يبلغوها قال فهو قوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابرهيم قال وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها قال وذلك
قوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين قال فكان في علم الله من يكذب به
ومن يصدق قال فكان روح الله عيسى من تلك الارواح التي اخذ عهدها وميثاقها في زمن ادم
فهذا القول يحقق القول الاول في ان كل مولود يولد على الفطرة التي هي المعرفة بالله والاقرار به
وفيه زيادة ان ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب ادم وقد فسر فطرة الله
في الحديث بذلك واما قول صاحب هذا القول ان هذا الاقرار ليس هو ما كان يستحق عليه الثواب
فهذا لا يضر فانه قد بين فيه ان المعرفة بالله ضروريه وانه بذلك صح ان يامرهم فان المامور ان لم يعرف
الامر امتنع ان يعرف انه امر ولو لم تكن المعرفة ثابته في الفطرة لكان الرسول اذا قال لقومه ادعوكم
الى الله لقالوا مثل ما قال فرعون وما رب العالمين انكارا له وجحدا كان يكون قولهم متوجها وفرعون
لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق ولكن اظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال له موسى لقد علمت ما انزل هولا الا رب السموات والارض بصاير وقال تعالى
الم ياتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جاتهم رسلهم بالبينات
فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت لهم رسلهم
افي الله شك فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويوخركم الى اجل مسمى فاخبر تعالى ان
اوليك المكذبين لما قالوا وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت لهم رسلهم افي الله شك فاطر السموات والارض
وهذا استفهام انكار بمعنى النفي والانكار على من لم يقر بهذا النفي والمعنى ما في الله من شك وانتم تعلمون انه ليس
في الله شك ولكن تجحدون انتفا الشك جحودا تستحقون ان ينكر عليكم هذا الجحد فدل ذلك على انه ليس
في الله شك عند الخلق المخاطبين وهذا يبين انهم مفطورون على الاقرار والا فالامر النظري مستلزم للشك
قبل العلم لاسيما اذا كانت طرقه خفيه طويله فكل من لم يعرف تلك الطرق شك فيه فان كان لا طريق
للمعرفة الا طريقة الاعراض وطريقة الوجوه ونحو ذلك فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق

وهم جمهور الخلق بل ولا اكثر من سلك هذه الطرق ايضا اذا عرف حقيقتها قال ابن عبد البر
وقال اخرون في معرفة قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة لم يرد رسول الله صلى الله
عليه وسلم بذكر الفطرة ههنا كفرا ولا ايمانا ولا معرفة ولا انكارا وانما اراد ان كل مولود يولد على
السلامة خلقة وطبعا وبنية ليس معها كفر ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار ثم يعتقد الكفر او الايمان
بعد البلوغ اذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة بهيمة جمعا يعني سالمة هل تحسون فيها
من جدعا يعني مقطوعة الاذن فمثل قلوب بني ادم بالبهائم لانها تولد كاملة الخلق لا يتبين فيها
نقصان ثم تقطع اذانها بعد وانوفها فيقال هذه بحائر وهذه سوائب يقول فكذلك قلوب
الاطفال في حين ولادتهم ليس لهم كفر حينيذ ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار كالبهائم السالمة
فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر اكثرهم وعصم الله اقلهم قالوا ولو كان الاطفال قد فطروا على
شي من الكفر والايمان في اولية امرهم ما انتقلوا عنه ابدا وقد نجدهم يومنون ثم يكفرون ثم يومنون
قالوا ويستحيل في المعقول ان يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرا او ايمانا لان الله اخرجهم
في حال لا يفقهون معها شيا قال الله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا فمن لم
يعلم شيا استحال منه كفر او ايمان او معرفة او انكار قال ابو عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى
الفطرة التي يولد الولدان عليها وذلك الفطرة السلامة والاستقامة بدليل قوله تعالى في حديث
عياض بن حمار اني خلقت عبادي حنفا يعني على استقامة وسلامة فكانه والله اعلم اراد الذين
خلصوا من الافات كلها والزيادات ومن المعاصي والطاعات فلا طاعة منهم ولا معصية
اذا لم يعملوا بواحدة منهما ومن الحجة ايضا في هذا قول الله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون وكل نفس
بما كسبت رهينة ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشي قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قلت هذا القايل ان اراد بهذا القول انهم خلقوا خالين من المعرفة والانكار من غير ان
تكون الفطرة تقتضي واحدا منهما بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الايمان وكتابة الكفر وليس
هو لاحدهما اقبل منه للاخر وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام فهذا قول فاسد لانه حينيذ لا فرق
بالنسبة الى الفطرة بين المعرفة والانكار والتهويد والتنصير والاسلام وانما ذلك بحسب الاسباب
فكان ينبغي ان يقال فابواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه فلما ذكر ان ابويه يكفرانه وذكر الملل

الفاسدة دون الاسلام علم ان حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر وايضا فانه
على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب ولا استقامة ولا زيغ اذ نسبته الى
كل منهما نسبة واحدة وليس هو باحدهما باولى منه بالاخر كما ان الورق قبل الكتابة لا يثبت
له حكم مدح كالمصحف ولا حكم ذم كقران مسيلمة والتراب قبل ان يبني مسجدا او كنيسة لا يثبت له حكم
واحد منهما في الجملة كلما كان قابلا للممدوح والمذموم على السواء لم يستحق مدحا ولا ذما والله تعالى
يقول فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فامر بلزوم فطرته
التي فطر الناس عليها فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم شبهها
بالبهيمة المجتمعة الخلق وشبه ما يطرا عليها من الكفر بجدع الانف والاذن ومعلوم ان كمالها
محمود ونقصها مذموم فكيف يكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة وان كان المراد بهذا القول
ما قاله طايفة من الناس من ان المراد انهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها لاختارت
المعرفة على الانكار والايمان على الكفر ولكن بما عرض لها من الفساد خرجت عن هذه الفطرة فهذا
القول قد يقال انه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله فان صاحبه يقول في الفطرة قوة تميل بها الى
المعرفة والايمان كما في البدن السليم قوة تحب بها الاغذية النافعة وبهذا كانت محمودة وذم
من افسدها لكن يقال فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية هل
هي كافية في حصول المعرفة او تقف المعرفة على ادلة يتعلمها من خارج فان كانت المعرفة تقف على ادلة
تتعلمها من خارج امكن ان توجد تارة وتعدم اخرى ثم ذلك السبب الخارج امتنع ان يكون موجبا
للمعرفة بنفسه بل غايته ان يكون معرفا ومذكرا فعند ذلك ان وجب حصول المعرفة كانت والا فلا
وحينيذ فلا يكون فيها الا قبول المعرفة والايمان اذا وجدت من يعلمها اسباب ذلك ومعلوم ان
فيها قبول الانكار والكفر اذا وجدت من يعلمها اسباب ذلك وهو التهويد والتنصير والتمجيس
وحينيذ فلا فرق فيها بين الايمان والكفر والمعرفة والانكار انما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداده
لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج وهذا هو القسم الاول الذي ابطلناه وبينا انه ليس في ذلك
مدح للفطرة وان كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها وان لم يوجد من يعلمها ادلة المعرفة لزم حصول
المعرفة فيها بدون ما تسمعه من ادلة المعرفة سوا قيل ان المعرفة ضرورية فيها او قيل انما تحصل باسباب كالادلة

التي تنتظم في النفس من غير ان يسمع كلام مستدل فان النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال
ما لا يحتاج معه الى كلام احد فان كان كل مولود يولد على هذه الفطرة لزم ان يكون المقتضي للمعرفة
حاصلا لكل مولود وهو المطلوب والمقتضي التام يستلزم مقتضاه فتبين ان احد الامرين لازم
اما كون الفطرة مستلزمة للمعرفة والا استوا الكفر والايمان بالنسبة اليها وذلك ينفي مدحها وتحقيق
النكتة ان يقال المعرفة والايمان بالنسبة اليها ممكن بلا ريب فاما ان تكون هي موجبة مستلزمة له واما
ان يكون ممكنا بالنسبة اليها ليس بواجب لازم لها فان كان الثاني لم يكن فرق بين الكفر
والايمان اذ كلاهما ممكن بالنسبة اليها فتبين ان المعرفة لازمة واجبة لها الا ان يعارضها معارض
فان قيل ليست موجبة مستلزمة للمعرفة ولكنها اليها اميل مع قبولها للنكرة قيل فحينئذ اذا لم
تستلزم المعرفة وجبت تارة وعدمت اخرى وهي وحدها لا تحصلها فلا تحصل الا بشخص اخر
كالابوين فيكون الاسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس ومعلوم ان هذه الانواع بعضها ابعد
عن الفطرة من بعض كالتمجيس لكن مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها اضيفت الى
السبب فان لم تكن الفطرة مقتضية للاسلام صار نسبتها الى ذلك كنسبة التهويد والتنصير
الى التمجيس فوجب ان يذكر كما ذكر ذلك هذا كما ان الفطرة لو لم يقتض الاكل عند الجوع مع القدرة
عليه لم يوجد الاكل الا بسبب منفصل والنبي صلى الله عليه وسلم شبه اللبن بالفطرة لما عرض عليه
الخمر واللبن واختار اللبن فقال له جبريل اصبت الفطرة ولو اخذت الخمر لغوت امتك والطفل
مفطور على انه يختار شرب اللبن بنفسه فاذا تمكن من الثدي لزم ان يرتضع لا محالة فارتضاعه
ضروري اذا لم يوجد معارض وهو مولود على ان يرتضع فكذلك هو مولود على ان يعرف الله والمعرفة
ضرورية له لا محالة اذا لم يوجد معارض وايضا فان حب ذل النفس وخضوعها لله واخلاص الدين
له مع الكبر والشرك والنفور اما ان يكون نسبتهما الى الفطرة سوا او الفطرة مقتضية للاول دون
فان كانا سوا لزم انتفا المدح كما تقدم ولم يكن فرق بين دعايتها الى الكفر ودعايتها الى الايمان
ويكون تمجيسها كتحنيفها وقد عرف بطلان هذا وان كان فيها مقتضي لهذا فاما ان يكون المقتضي
مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض واما ان يكون متوقفا على شخص خارج عنها فان كان الاول
ثبت ان ذلك من لوازمها مفطورة عليه لا يفقد الا اذا فسدت الفطرة وان قيل انه متوقف على شخص

فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية وحينئذ فلا فرق بين هذا
وهذا واذا قيل هي الى الحنيفية اميل كان كما يقال هي الى النصرانية اميل فتبين ان
فيها قوة موجبة لحب الله والذل له واخلاص الدين له وانها موجبة لمقتضاها اذا سلمت
من المعارض كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فطرت على محبته وطلبه ومما يبين
هذا ان كل حركة ارادية فان الموجب لها قوة في المريد فاذا امكن في الانسان ان يحب الله ويعبده
ويخلص له الدين كان فيه قوة تقتضي ذلك اذ الافعال الارادية لا يكون سببها الا من
نفس الحي المريد الفاعل ولا يشترط في ارادته الا مجرد الشعور بالمراد فما في النفوس من قوة
المحبة له اذا شعرت به تقتضي حبه اذا لم يحصل معارض وهذا موجود في محبة الاطعمة والاشربة
والنكاح ومحبة العلم وغير ذلك واذا كان كذلك وقد ثبت في النفس قوة المحبة لله والذل له واخلاص
الدين له وان فيها قوة الشعور به لزم قطعا وجود المحبة فيها والذل بالفعل لوجود المقتضي
الموجب اذا سلم عن المعارض وعلم ان المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها
بكلام وان كان وجود هذا قد يذكر ويحرك كما لو خوطب الجايع بوصف طعام او خوطب المغتلم
بوصف النسا فان هذا مما يذكر ويحرك لكن لا يجب ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الاكل
فكذلك الاسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته
وان كان ذلك مذكرا ومحركا او مزيلا للمعارض المانع لكن المقصود انه لا يحتاج حصول ذلك
في الفطرة اليه مطلقا وايضا فالاقرار بالصانع بدون عبادته بالمحبة له والذل له واخلاص الدين له لا
يكون نافعا بل الاقرار مع البغض اعظم استحقاقا للعذاب فلا بد ان يكون في الفطرة مقتض للعلم
ومقتض للمحبة والمحبة مشروطة بالعلم فان ما لا يشعر به الانسان لا يحبه والحب للمحبوبات لا يكون
بسبب من خارج بل هو جبلي فطري واذا كانت المحبة جبلية فطرية فشرطها وهو المعرفة ايضا جبلي
فطري فلا بد ان يكون في الفطرة محبة للخالق مع الاقرار به وهذا اصل الحنيفية التي خلق الله خلقه
عليها وهو فطرة الله التي امر الله بها وايضا فاذا كانت المحبة فطرية وهي مشروطة بالشعور لزم ان
يكون الشعور ايضا فطريا والمحبة ايضا فطرية لانها لو لم تكن فطرية لكانت النفس قابلة لها ولضدها
على السوا وهذا ممتنع كما تقدم واذا كانت في الفطرة ايح لزم وجودها في الفطرة والا كانت ممكنة الحصول

وعدمه كما في المجوسية وغيرها من الكفر فتبقى الحنيفية مع المجوسية كاليهودية مع المجوسية
وهذا باطل كما تقدم فعلم ان الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها والحب لله
والخضوع له والاخلاص هو اصل اعمال الحنيفية وذلك مستلزم للاقرار والمعرفة
ولازم اللازم لازم وملزوم الملزوم ملزوم فعلم ان الفطرة ملزومة لهذه الاحوال
قال ابو عمر قد مضى في الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله
واما اهل البدع فينكرون لحمل ما قاله العلما في تاويل قوله واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذرياتهم الاية قالوا وما اخذ الله من ادم ولا من ذريته ميثاقا قط قبل خلقه
اياهم وما خلقهم قط الا في بطون امهاتهم وما استخرج قط من ظهر ادم ذريته يخاطبه ولو كان
لاحياهم ثلاث مرات والقران قد نطق عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين من غير اخبار عليهم وقال الله تصديقا لذلك وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
قالوا وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل وكيف يجيب من لا عقل له ام كيف يحتج عليهم
بميثاق لا يذكرونه ام كيف يواخذون بما قد نسوه ولم يذكرونه ولا يذكر احد انه عرض له
او كان منه قالوا وانما اراد الله بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية
اخراج اباهم في الدنيا وخلقه لهم واقام الحجة عليهم بان فطرهم وبناهم فطرة اذا بلغوا وعقلوا
علموا ان الله ربهم ثم اختلف القايلون بهذا كله في المعرفة هل تقع ضرورية او اكتسابا على
ما قد ذكرناه في غير هذا الموضع المكان قلت ليس المقصود هنا
الكلام على هذه الاية وتفسيرها والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة اثباتا او نفيا بل المقصود
اثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة واذا كان من نفاة الاول من يقول ان هذه
الاقوال التي ذكرها مما اثبات من جنس واحد وهو قول من يقول ولدوا على ما سبق
به القدر او على ذلك وكانوا مفطورين عليه من جنس الميثاق الاول طوعا وكرها واثبات
من جنس وهو قول من يقول ولدوا قادرين على المعرفة وقول من يقول ولدوا قابلين لها
وللتهود والتنصر اما مع التساوي واما مع رجحان القبول للاسلام واما قول من يقول
ولدوا على فطرة الاسلام او على الاقرار بالصانع وان لم يكن ذلك وحده ايمانا او على المعرفة

يوم اخذ الميثاق عليهم فهذه الثلاثة لا منافاة بينها بل يحصل بها المقصود والكتاب
والسنة دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة
الله والاقرار به بمعنى ان ذلك موجب فطرتهم ومقتضاها يجب حصوله فيها ان لم يحصل
ما يعوقها فحصوله فيها لا يتوقف على وجود شرط بل على انتفا مانع ولهذا لم يذكر النبي صلى الله
عليه وسلم لموجب الفطرة شرطا بل ذكر ما يمنع موجبها حيث قال كل مولود يولد على الفطرة فابواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك
الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين
من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون فاخبر ان المشركين
متفرقون ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ان الله يرضى لكم ثلثا ان تعبدوه ولا تشركوا
به شيا وان تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وان تناصحوا من ولاه الله امركم وقد قال تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان
اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم اليه وقال تعالى كان الناس امة
واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وقال تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات
واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاتقون فتقطعوا امرهم
بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون واصل الدين الذي فطر الله عليه عباده كما قال خلقت
عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به
سلطانا فهو يجمع اصلين احدهما عبادة الله وحده لا شريك له وانما يعبد بما احبه وامر به وهذا هو
المقصود الذي خلق له الخلق وضده الشرك والبدع والثاني حل الطيبات التي يستعان بها على
المقصود وهو الوسيلة وضدها تحريم الحلال والاول كثير في النصارى والثاني وهو تحريم
الطيبات كثير في اليهود وهما جميعا في المشركين ولهذا ذم الله المشركين على هذين النوعين في
غير موضع من كتابه كسورة الانعام والاعراف فذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس
وغير ذلك وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى وفي الحديث احب الدين
الى الله الحنيفية السمحة فنعبده وحده بفعل ما احبه ونستعين على ذلك بما احله كما قال تعالى

يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم وهذا هو الدين الذي
فطر الله عليه خلقه فانه محبوب لكل احد فانه يتضمن الامر بالمعروف الذي تحبه القلوب
والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتحليل الطيبات النافعه وتحريم الخبايث الضاره وهذا الذي
اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من ان كل مولود يولد على الفطرة مما تقوم الادله العقليه على صدقه
كما اخبر الصادق المصدوق وتبين ان من خالف مدلول هذا الحديث فانه مخطي في ذلك
وبيان ذلك من وجوه احدها ان يقال لا ريب ان الانسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات
والارادات ما يكون حقا وتارة ما يكون باطلا فان اعتقاداته قد تكون مطابقه لمعتقدها
وهو الحق وقد تكون غير مطابقه وهو الباطل والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب
والارادات تنقسم الى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة له والى ما لا يوافق مصلحته
بل يضره فان الانسان حساس متحرك بالارادة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح اصدق الاسما الحرث وهمام واحبها الى الله عبد الله وعبد الرحمن واقبحها حرب
ومرة فان الانسان لابد له من حرث وهو العمل والحركة الارادية ولابد له من ان يهم بالامور
فمنها ما يهم به ويفعله ومنها ما يهم به ولا يفعله فان كان المراد موافقا لمصلحته كانت الاراده
حسنه محموده وان كان مخالفا لمصلحته كانت الاراده سيئه مذمومه لمن يريد ما يضر
عقله ونفسه وبدنه واذا كان الانسان تارة يكون تصديقاته وارادته حسنه محموده وتارة
تكون سيئه فلا يخلو ان تكون نسبة نفسه الى النوعين نسبة واحدة بحيث لا يترجح احد
الصنفين على الاخر بمرجح من نفسه او لابد ان تكون نفسه مرجحه لاحد النوعين فان كان
الاول لزم ان لا يوجد احد الصنفين الا بمرجح منفصل عنه ثم ذلك المرجح المنفصل اذا
قدر رجحان احدها يرجح الصدق الذي ينفعه والاخر يرجح الكذب الذي يضره فاما
ان يتكافا المرجحان او يترجح احدهما فان تكافا المرجحان لزم ان لا يحصل واحد منهما وهو خلاف
المعلوم بالضرورة فانا نعلم انه اذا عرض على كل احد ان يصدق وان ينتفع وان يكذب
ويتضرر مال بفطرته الى ان يصدق وينتفع واذا كان لابد من ترجيح احدهما فترجح الكذب
الضار مع فرض تساوي المرجحين اولى بالامتناع من تكافيهما فتعين انه اذا تكافا المرجحان

فلابد ان يترجح عنده الصدق والنفع وهو المراد باعتقاد الحق وارادة الخير فعلم ان
في فطرة الانسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وارادة النافع وحينيذ فالاقرار بوجود
الصانع ومعرفته والايمان به هو الحق او نقيضه والثاني معلوم الفساد قطعا
فتعين الاول وحينيذ فيجب ان يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والايمان به
وايضا فانه مع الاقرار به اما ان يكون محبته انفع للعبد او عدم محبته والثاني معلوم
الفساد واذا كان الاول انفع له كان في فطرته محبة ما ينفعه وايضا فانه اما ان تكون
عبادته وحده لا شريك له اكمل للناس علما وقصدا او الاشراك به والثاني معلوم الفساد
فوجب ان يكون في فطرته مقتض يقتضي توحيده وايضا فاما ان يكون دين الاسلام مع غيره من
الاديان متماثلين او الاسلام [illegible] مرجوحا والاول والثاني باطلان باتفاق — او راجحا
المسلمين وبادله كثيره فوجب ان يكون في الفطرة مقتض يقتضي خير الامرين لها وامتنع
ان يكون نسبته الاسلام وساير الملل الى الفطرة واحده سوا كانت نسبة قدرة او نسبة قبول
واذا لزم ان يكون في الفطرة مرجح للحسنيه التي اصلها معرفة الصانع ومحبته واخلاص الدين له
فاما ان يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها الا بسبب منفصل مثل من يعلمه ويدعوه او
يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل فان كان الاول لزم ان يكون موجبها
متوقفا على مخاطب منفصل دايما فلا يحصل بدونه البتة ثم القول في حصول موجبها لذلك المخاطب
المنفصل كالقول في الاول وحينيذ فيلزم التسلسل في المخاطبين ووجود مخاطبين لا
يتناهون وهم ايضا مخاطبون وهذا تسلسل في الفاعلين وهو ممتنع وان كان في المخاطبين من
حصل له موجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على امكان ذلك في الفطرة فبطل هذا التقدير
وهو كون موجب الفطرة لا تحصل قط الا بمخاطب منفصل واذا امكن حصول موجب الفطرة
بدون مخاطب منفصل علم ان في الفطرة قوة تقتضي ذلك وان ذلك ليس موقوفا على مخاطب
منفصل لكن قد يكون لذلك المقتضي معارض مانع وهذا هو الفطرة وهذا الدليل يقتضي انه
لابد في الفطرة ما يكون مستغنيا عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة لكن لا يقتضي ان
كل واحد كذلك لكن اذا عرف ان ما جاز على احد الانسانين يجوز على الاخر لتماثلهما في النوع

امكن ذلك في حق كل شخص وهو المطلوب الوجه الثاني ان يقال اذا ثبت ان نفس
الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته حصل المقصود بذلك وان لم يكن فطرة كل احد مستقلة
بتحصيل ذلك بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك الى سبب معين للفطرة كالتعليم والتحضيض
فان الله قد بعث الرسل وانزل الكتب ودعوا الناس الى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيده
فاذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة والا استجابت لله ولرسله لما فيها من المقتضي لذلك ومعلوم
ان قوله كل مولود يولد على الفطرة ليس المراد انه حين ولدته يكون عارفا بالله موحدا له
بحيث يعقل ذلك فان الله يقول والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ونحن نعلم
بالاضطرار ان الطفل ليس عنده معرفة بهذا الامر ولكن ولادته على الفطرة تقتضي ان الفطرة
تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها فكلما حصل فيه قوة العلم والارادة حصل من معرفتها بربها
ومحبتها له ما يناسب ذلك كما انه ولد على انه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه
وحينئذ فحصول موجب الفطرة سوا توقف على سبب وذلك السبب موجود من
خارج او لم يتوقف على التقديرين يحصل المقصود لكن قد يتفق لبعضها فوات
الشرط او وجود مانع فلا يحصل مقصود الفطرة * الوجه الثالث ان يقال
من المعلوم ان النفوس اذا حصل لها معلم ومحضض حصل لها من العلم والارادة بحسب
ذلك ومن المعلوم ان كل نفس قابلة للعلم وارادة الحق ومعلوم ان مجرد التعليم والتحضيض
لا يوجب العلم والارادة لولا ان في النفس قوة تقبل ذلك والا فلو علم البهائم والجمادات
وحضضها لم يحصل لها ما يحصل لبني ادم والسبب في الموضعين واحد فعلم ان ذلك
لاختلاف القوابل ولهذا يشترك الناس في سماع القران ثم يتفاوتون في اثاره فيهم من
العلم والحال وهكذا في سائر الكلام وكذلك علم ان النفوس تقتضي العلم والارادة يبين
ذلك ان المرجح اذا حصل من خارج فمعلوم انه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم
والارادة في النفس الا بقوة منها تقبل ذلك وتلك القوة لا تتوقف على اخرى والا لزم
التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهيين او الدور القبلي وكلاهما ممتنع بالضرورة
واتفاق العقلاء فهذا يدل على ان في النفس قوة ترجح الدين الحق على غيره وحينئذ

فالمخاطب انما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه او تذكيرها بما كانت ناسيته لتتذكره او
تحضيضها على ما لا تريده لتريده ونحو ذلك وكل هذه الامور يمكن ان تحصل بالخواطر في
النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها واعتبار الانسان من نفسه يوجب علمه
بذلك فان ما يسمعه الانسان من كلام البشر يمكن ان يخطر له مثله في قلبه فعلم ان الفطرة
يمكن حصول اقرارها بالصانع والمحبة والاخلاص له بدون سبب منفصل وانه يمكن ان يكون
الذات كافيه في ذلك ومن المعلوم انه اذا كان المقتضي لذلك قايم في النفس وقدر عدم المعارض
فالمقتضي السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه فعلم ان الفطرة السليمة اذا لم يحصل
لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع عابدة له فان قيل هذه الخواطر التي تخطر
للانسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض بحسب ما يتفق من الاسباب كما ان بعض
الناس يحصل له من يخاطبه دون بعض فليسوا مشتركين في اسباب الخواطر والخطاب
قيل اذا لم يكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج كانت الفطرة الانسانية هي المقتضية
لذلك وان كان ذلك باسباب يحدثها الله من الهام ملك او غيره لكن المقصود انه لا يحصل
لها ذلك بواسطة تعليم انسان ودعايه وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على
الفطرة ليس المراد انه يجب وجود الهدى لكل انسان فان هذا خلاف الواقع والحديث قد بين
ان الولد قد يعرض له من يغير فطرته الوجه الرابع ان يقال هب انه لا بد من
الداعي المعلم من خارج لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات
والارادات وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة الوجه الخامس ان يقال
المقصود انه اذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج كانت الفطرة مقتضية للصلاح
لان المقتضي فيها للعلم والارادة النافعة قايم والمانع زايل اذ ليس في الفطرة نفسها مانع
من ذلك ومع وجود المقتضي السالم عن المعارض المقاوم يجب وجود مقتضاه والاول
استدلال بوقوع الاقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضي التام في الفطرة وهذا الاستدلال
بوجود المقتضي التام على حصول مقتضاه وليس المقصود هنا ان المقتضي التام يجب وجوده لكل
احد فان هذا ممتنع بل ان الفطرة تقتضي وجوده كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن امه فلولم

يعرض له مانع للنوم وجود الشرب كاللبن قد يعرض له مرض فيه او في امه او غير ذلك
يوجب نفوره عن شرب لبنها وحب العبد لربه هو مفطور فيه اعظم مما فطر فيه حب اللبن
امه قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله كذكركم اباكم او اشد ذكرا
فلو لم يكن المقتضى التام مما يمكن وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها الا بمزج من خارج وهو
خلاف الواقع ولانها اذا خلت عن الاسباب الخارجة لم يكن بد من صلاحها وجود صلاحها او فسادها
فتعين الاول والثاني ممتنع الوجه السادس ان السبب الذي في الفطرة اما ان يكون
مستلزما للمعرفة والمحبة واما ان يكون مقتضيا لها بدون استلزام وعلى التقديرين يحصل المقصود
الوجه السابع ان النفس لا تخلو عن الشعور والارادة بل هذا الخلو ممتنع فيها
فان الشعور والارادة من لوازم حقيقتها ولا يتصور ان تكون النفس الا شاعرة مريدة
ولا يجوز ان يقال انها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه وعن محبته
وعدم محبته وحينئذ فلا يكون الاقرار به ومحبته من لوازم وجودها ولو لم يكن معارض
بل هذا باطل وذلك ان النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها وكونها مريدة من لوازم ذاتها
لا يتصور ان تكون نفس الانسان غير مريدة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اصدق الاسما
الحرث وهمام وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالارادة فلا بد لها من حركة ارادية واذا كان
كذلك فلا بد لكل مريد من مراد والمراد اما ان يكون مرادا لنفسه او لغيره والمراد لغيره لا بد
ان ينتهي الى مراد لنفسه فيمتنع ان تكون جميع المرادات مرادات لغيرها فان هذا تسلسل
في العلل الغائية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل اولى واذا كان لا بد
للانسان من مراد لنفسه فهذا هو الاله الذي يألهه القلب فاذا لا بد لكل عبد من اله
فنعلم ان العبد مفطور على ان يحب الهه ومن الممتنع ان يكون مفطورا على ان يأله غير الله لوجوه
منها ان هذا خلاف الواقع ومنها انه ليس هذا المخلوق بان يكون الها لكل الخلق باولى من هذا
ومنها ان المشركين لم يتفقوا على اله واحد بل عبد كل قوم ما استحسنوه ومنها ان ذلك
المخلوق ان كان ميتا فالحي اكمل من الميت فيمتنع ان يكون الناس مفطورين على عبادة ميت
وان كان حيا فهو ايضا مريد فله اله يألهه فلو كان هذا يأله هذا وهذا يأله هذا لزم الدور الممتنع

او التسلسل الممتنع فلا بد لهم كلهم من اله يألهونه فان قلت ما ذكرته يستلزم انه لا بد لكل حي
من اله او لكل انسان من اله لكن لم لا يجوز ان يكون مطلوب النفس مطلق المألوه لا مألوها
معينا وجنس المراد لا مرادا معينا قيل هذا ممتنع فان المراد اما ان يراد لنوعه او لعينه
فالاول مثل كون العطشان يريد ماء والشعبان يريد طعاما فارادته هنا لم يتعلق بشيء
معين فاذا حصل عين من النوع حصل مقصوده والمراد لذاته لا يكون نوعا الا ان احد المعينين
ليس هو الاخر فلو كان هذا مرادا لذاته للزم ان لا يكون الاخر مرادا لذاته واذا كان
المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم ان يكون ما يختص به احدها ليس مرادا لذاته
واذا لم يكن مرادا لذاته لزم ان يكون ما يختص كل منهما ليس مرادا لذاته والكلي لا وجود له
في الاعيان الا معينا فاذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجة
ما هو مراد لذاته فلا يكون فيها ما يحب ان يأله احد فضلا عما يجب ان يأله كل احد فتبين
انه لا بد من اله معين هو المحبوب لذاته من كل حي ومن الممتنع ان يكون هذا غير الله فلزم
ان يكون هو الله وعلم انه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان كل مولود ولد على محبة هذا
الاله ومحبته مستلزمة لمعرفته وهذا الدليل يصلح ان يكون مستقلا وهذا بخلاف ما يراد
جنسه كالطعام والشراب فانه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته بل المراد دفع الم الجوع
والعطش او طلب لذة الاكل والشرب وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب لا يتوقف على
معين بخلاف ما هو مراد محبوب لذاته فانه لا يكون الا معينا الوجه الثامن
ان يقال اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار
والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والارادة لكن بلا علم بل مع ضلال وجهل ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وامرنا
الله ان نقول في كل صلاة اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين امين فان النعمة المطلقة لا تحصل الا بمعرفة الحق واتباعه واذا كان كذلك
والانسان يحتاج الى هذا وهذا ففطرته السليمة اما ان تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل
او العمل به دون معرفته او لهما او لا لواحد منهما فان كان الرابع فيلزم ان يستوي عندها الصدق

والكذب والاعتقاد المطابق والفاسد وارادة ما ينفعهما وارادة ما يضرها
وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر بالضرورة وان كان الثالث فيلزم
ان يستوي عندها مع العلم ان تعلم وان تجهل وان تهتدي وان تضل وان لا تكون
فيما مع استوا الدواعي الظاهرة ميل الى احدهما وهو ايضا خلاف المعلوم بالحس
والضرورة وان كان الثاني فيلزم ان يستوي عندها ارادة الخير النافع والشر
الضار دايما اذا استوت الدواعي الخارجه وهو ايضا خلاف الحس الباطن والظاهر
وخلاف الضرورة فتبين انه لا يستوي عندها هذان بل يترجح عندها هذا وهذا حقا
وحينيذ فلا يكون مفطورا لا على تهوديه ولا على تنصرانيه فعلى المجوسية اولى ويلزم
ان يكون مفطورا على الحنيفيه المتضمنه لمعرفة الحق والعمل به وهو المطلوب ه

فصل قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وللناس في
هذه العبادة التي خلقوا لها قولان احدهما انما وقعت منهم ثم هولا منهم من يقول جميعهم
خلقوا لها ومنهم من يقول انما خلق لها بعضهم والقول الثاني انهم كلهم خلقوا لها ومع ذلك
فلم يقع الا من بعضهم وهولا جزيان يقولون ان الله لم يشا الا العبادة لكنهم فعلوا ما
لا يشاه بغير قدرته ولا مشيته وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته وخلقه لكن هولا
يحب الا العبادة التي خلقهم لها ولا يامر الا بذلك فمنهم من اعانه ففعل المامور به ومنهم
من لم يفعله واللام عند هولا كاللام في قوله ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
ولعلكم تشكرون وفي قوله ولكل امة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم
من بهيمة الانعام فالهكم اله واحد فله اسلموا وبشر المخبتين وقوله تعالى اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم تتقون على قول الاكثرين الذين يجعلون لعل متعلقه لعلكم صح
بقوله خلقكم كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله كذلك سخرها لكم
لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين وقوله الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شي قدير وان الله قد احاط بكل شي علما
وقوله جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلايد ذلك

لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شي عليم وقوله وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع باذن الله ومنه قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد
ليطهركم وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون وقوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن
الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم الى قوله يريد الله ان يخفف
عنكم وخلق الانسان ضعيفا ونحو ذلك مما فيه ان الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها
ويامر بها عباده واذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ثم منهم من يعينه على فعلها
ومنهم من لا يفعلها فان هذا قد اشكل على طايفة من الناس وقالوا كيف يفعل فعلا لغاية مع
علمه انها لا تحصل فيقال الغاية التي يراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل ومراد الفاعل
نوعان فانه تارة يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده فهذا لا يفعله وهو يعلم انه لا يكون والله
تعالى يفعل ما يريد فما شا كان وما لم يشا لم يكن ولكن الله يفعل ما يريد وتارة يريد من غيره
ان يفعل فعلا باختياره لينتفع ذلك الفاعل بفعله ويكون ذلك محبوبا للفاعل الاول
كمن بنى مسجدا ليصلي فيه الناس ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به وسلاحا ليجاهدوا به
ويامرهم بالمعروف ليفعلوه وينهاهم عن المنكر ليتركوه وهم اذا فعلوا ما اراده لهم ومنهم كان
صلاحا لهم وكان ذلك محبوبا له وان لم يفعلوا ذلك لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم
ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما امروا به اختيارا ولهذا زعمت القدرية النافيه ان الرب
ليس قادرا على هدى العباد وهو خطا عند اهل السنه وقد يكون قادرا فانه سبحانه لو شا
لاتا كل نفس هداها ولو شا ربك لامن من في الارض كلهم جميعا لكن المخلوق قد يعين
بعض من امره لمصلحه له في اعانته ولا يعين اخر والرب تعالى قد يعين بعض المومنين فيفعلوا
ما امروا به واحبه الله ولا يعين اخرين لما له في ذلك من الحكمة فان الفعل لا يوجد الا
بلوازمه وانتفا اضداده وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له هي احب اليه من طاعة
اوليكا ووجود شر دفعه احب اليه من حصول معصيه اوليك وحينيذ فاذا امر العباد
ونهاهم ليطيعوه ويعبدوه ويفعلوا ما احبه وينالوا كمالهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها
جاز ان يقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وان يقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

وان يقال يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم وان يقال ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ونحو ذلك وان كان هو لم يخلق
ما امر به واذا خلقهم وخلق لهم ما ينتفعون به ليعبدوه ويطيعوه ويشكروه ويذكروه
ويفعلوا الغاية المحمودة في حقهم التي يحبها ويرضاها لهم صح ان يقال انما خلقهم ليعبدوه وان كان
هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له كما جاز ان يقال انما بنيت المسجد ليصلوا فيه وانما
اعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك فانه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها
غيره ان يكون هو فاعلا لتلك الغاية ثم اذا علم ان كثيرا من هولا لا يصلي ولا يحج ولا يجاهد
وان من يامره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه لم يمنع ذلك ان يفعل ما يفعل ويامر بما
يامر به لان نفس ذلك الفعل وذلك الامر مصلحة له وهذا موجود في المخلوق والخالق
فان المخلوق كالرسول وغيره يامر وينهى وان كان يعلم انه لا يطاع لان نفس امره لهم له فيه
مصلحة ومنفعة وثواب وفيه حكمة في حق المامور المنهي وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس
وان علم انهم لا يفعلون ذلك اذا كان له في ذلك اجر ومثوبة ومصالح اخرى فانه اذا كان
بعض الناس يصلي في المسجد وبعضهم لا يصلي فيه قامت حجته على من لم يصل واستحق العقوبة
وكان قد ازاح عن نفسه العلة بان يقال لم يبن لهم مسجدا يصلون فيه والخالق تعالى ارسل
الرسل وانزل الكتب وقدر العباد وازاح عللهم وفعل بهم من الاسباب التي بها يتمكنون
من الطاعة اعظم مما يفعله كل امر غيره بالمامورين فليس احد ازاح علل المامورين اعظم
من الله فلا تقوم حجة امر على مامور الا وحجة الله على عباده اقوم ولا يستحق مامور من امره
ذما ولا عقابا بالمعصية الا واستحقاق عصاة الله لامره اعظم استحقاقا وذما ولا احد
احب اليه العذر من الله من اجل ذلك ارسل الرسل مبشرين ومنذرين ولا يبسر امر على مامور
به برفع عنهم ما لا يطيقونه الا والله اعظم تيسيرا على مامور به واعظم رفعا لما لا يطيقونه
عنهم وكل من تدبر الشرايع لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وجد هذا فيها اظهر من
الشمس ولهذا قال في اية الطهارة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم
نعمته عليكم وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين وهو سبحانه يسقط الواجبات اذا خشي
المريض زيادة في المرض او تاخير البر فيسقط القيام في الصلاة والصيام في شهره
والطهارة بالماء لذلك بل المسافر مع تمكنه من الصيام اسقطه عنه في شهره وقال من
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والشريعة
طافحة بهذا وامثاله وهو سبحانه مع ذلك هو رب كل شي ومليكه وخالقه فلا يكون شي الا
بمشيته وقدرته وهو سبحانه محسن متفضل الى من امرهم وتمامهم بقدر زايد لا يقدر عليه
ولا يفعله غيره وهو ان جعلهم مومنين مسلمين مطيعين وهذا لا يقدر عليه غيره من الامرين
الناهين وهو في ذلك محسن اليهم منعم عليهم نعمة ثانية غير نعمته بالارسال والبيان والانذار
فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة واما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما انعم به على المومنين
ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك لم يكن قد اسا وظلم مع قدرته الاقدار والتمكين وازاحة العلل
اذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة لو فعل بهم مثلما فعله بالاولين بطلت تلك الحكمة التي هي
اعظم من طاعتهم وحصلت مفسدة اعظم من مفسدة معصيتهم من وجه ليس ذلك واجب عليه
لهم من وجه له في ذلك حكمة بالغة لا يجتمع هي ومسا واتهم باوليك فيقتضي الحكمة ترجيح خير
الخيرين بتفويت ادناهما ودفع شر الشرين بالتزام ادناهما وقول القايل كيف يفعل
فعلا لغاية مع علمه مع انها لا تحصل جوابه ان ذلك انما يمتنع اذا كان ليس مراده الا
تلك الغاية فقط فاذا لم يحصل لم يحصل ما اراد ومن فعل شيا لاجل مراد يعلم انه
لا يحصل كان ممتنعا وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون لم يرد الا المامور
وما سواه واقع بغير مراده وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه مع علمه انه لا يكون
وهذا تناقض ويقولون يشا ما لا يكون ويكون ما لا يشا واما اهل السنة الذين يقولون
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وانه لا يقع الا ما شاه وان وقع ما لم يحبه ويامر به فالحكمة
له في ذلك باعتبار ما خلقه ولولا الغاية التي يريدها به لم يخلقه فلا اشكال على قولهم واذا علم
ان الرب له مراد بما امر وله مراد بما خلقه فاذا لم يحصل ما امر به فقد حصل ما خلقه
لما حصل الامر لا ده وهو لم يخلق ذلك المعين الذي امر به ليلا يستلزم عدم مراد احب اليه

منه وهو ما خلقه وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو احب اليه منه
مثاله ان فرعون لو اطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة التي حصل بها
من المأمور ما هو اعظم من ايمان فرعون وصناديد قريش لو اطاعوا لم يحصل
ما حصل من ظهور آيات الرسول ومعجز القرآن وجهاد المؤمنين الذي حصل من
طاعة الله ومحبوبه ما هو اعظم عنده من ايمان صناديد قريش وعلى هذا فيجوز
ان يقال انما خلق الجن والانس ليعبدوه فان هذا هو الغاية التي ارادها منهم بامره
وبما يحصل محبوبه وبما تحصل سعادتهم ونجاتهم وان كان منهم من لم يعبده ولم
يجعله عابدا له اذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات اخر هي احب اليه من معصية
اولئك ويجوز ايضا ان يقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فانه اراد
بخلقهم ما هم صائرون اليه من الرحمة والاختلاف ففي تلك الآية ذكر الغاية التي امروا
بها وهنا ذكر الغاية التي اليها يصيرون وكلاهما مراد له تلك مراده بامره والموجود
منهما مراد بخلقه وامره وهذه مراده بخلقه والمأمور منها مراد بخلقه وامره وهذا معنى
ما يروى عن علي بن ابي طالب في قوله الا ليعبدون قال معناه الا لآمرهم ان
يعبدون وادعوهم الى عبادتي واعتمد الزجاج هذا القول ورواه ابن ابي نجيح
عن مجاهد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال لآمرهم وانهاهم وروى
سليمن بن عامر عن الربيع بن انس قال ما خلقتهما الا للعبادة واما من قال المراد المؤمنون
فروى ابو صالح عن الضحاك في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال هي خاص
للمؤمنين واما من قال كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها فروى الوالبي عن ابن عباس
الا ليعبدون الا ليقروا الي بالعبودية طوعا وكرها وقال السدي خلقهم للعبادة
عبادة لا تنفع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله هذا منهم عبادة
وليس تنفعهم مع شركهم وروى ابن ابي زائدة عن ابن جريج في قوله وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون قال الا ليعرفون وروى هذه الاقوال ابن ابي حاتم باسانيده الاول
علي وذكر الثعلبي عن مجاهد الا ليعرفون قال ولقد احسن في هذا القول لانه لو لم يخلقهم

لما عرف وجوده وتوحيده ودليل هذا التأويل قوله ولئن سألتهم من خالقهم الآيات
قال وروى حبان عن الكلبي الا ليوحدون فاما المؤمن فيوحده في الشدة والرخا
واما الكافر فيوحده في الشدة والبلا دون النعمة والرخا بيانه قوله واذا ركبوا في
الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فعلى هذه الاقوال ان جميع الانس والجن عبده وعرفوه
ووحدوه واقروا له بالعبودية طوعا وكرها والاولون لا ينكرون ما اثبته هولا
لكن يقولون ليست هي العبادة التي خلقوا لها وان كان قد وجد من جميعهم معرفة به
واقرار به وعبوديته له طوعا وكرها وهذا يبين ان جميع الانس والجن مقرون بالخالق
معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها وذلك يقتضي ان هذه المعرفة من لوازم نشأتهم
وانه لم ينفك عنها احد منهم مع العلم بان النظر المعين الذي يوجبه الجهمية والمعتزلة لا يعرفه
اكثرهم فعلم بذلك ثبوت المعرفة والاقرار بدون هذا النظر وقد روى ابن جريج عن زيد
بن اسلم الا ليعبدون قال جبلهم على الشقا او السعادة وكذلك عن وهب بن منبه الا
ليعبدون قال جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ذكرها ابن ابي حاتم وعلى هذا
فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ونفوذ مشيئته فيهم وقد فسر بهذا ما
رواه الوالبي عن ابن عباس حيث قال الا ليقروا الي بالعبودية طوعا وكرها قال الثعلبي فان
قيل كيف كفروا وقد خلقهم للاقرار بربوبيته والتذلل لامره ومشيئته قيل انهم قد تذللوا
لقضائه الذي قضى عليهم لان قضاه جار عليهم لا يقدرون على الامتناع منه اذا نزل بهم وانما
خالفه من كفر به في العمل بما امر به فاما التذلل لقضائه فانه غير ممتنع منه قلت وهذا
المعنى وان كان في نفسه صحيحا وقد نازعت القدرية في بعضه فليس هو المراد بالآية فان جميع
المخلوقات حتى البهائم والجمادات بهذه المنزلة وايضا فالعبادة المذكورة في عامة المواضع
في القرآن لا يراد بها هذا المعنى وايضا فان قوله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان
يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين دليل على انه خلقهم ليعبدوه لا ليرزقوا
ويطعموا بل هو المطعم الرازق واطعامه لهم ورزقه اياهم هو من جملة تدبيرهم وتصريفهم
الذي قد جعله اهل هذا القول عبادة له فتكون العبادة التي خلقوا لها كونهم مرزوقين مدبرين

وهذا باطل وايضا فقوله ليعبدون يقتضي فعلاً يفعلونه هم وكونه يربهم ويخلقهم ليس فيه الا فعله فقط ليس في ذلك فعل لهم وعلى هذا القول في الضعف قول من يقول انهم كلهم عبدوه او ان الاية خاصة فان هذه الاقوال ضعيفة كما ان قول القدرية الذين يقولون انه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وانه لم يشا الا العبادة فقط وما كان غير ذلك فانه حاصل بغير مشيئته وقدرته قول ضعيف والناس لما خاضوا في القدر صارت الاقوال المتقابلة يكثر فيه وفي تفسير القران بغير المراد وهو مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم حيث خرج عليهم وهم يتنازعون في القدر وهذا يقول الم يقل الله كذا وهذا يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام الى هذا دعيتم ان تضربوا كتاب الله بعضه ببعض والمقصود هنا انه من المعروف عند السلف والخلف ان جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به مع ان جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلا فعلم ان اصل الاقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الانس والجن وانه من لوازم خلقهم ضروري فيهم وان قدر انه حصل بسبب كما ان اغتذاهم بالطعام والشراب من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم وهذا هو الاقرار والشهادة المذكوره في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباونا من قبل وكنا ذريه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون فان هذه الايه فيها قولان من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب ادم كما نقل ذلك عن طايفة من السلف ورواه بعضهم مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذكره الحاكم لكن رفعه ضعيف وانما المرفوع الذي في السنن كابي داود والترمذي وموطا ملك من حديث ابي هريرة ومن حديث عمر هو انهم استخرجهم ليس في هذه الكتب انهم نطقوا ولا تكلموا ولكن في حديث ابي هريرة انه اراهم ادم وفي حديث عمر وغيره انه قال هولا للجنة وهولا للنار ففيهما اثبات للقدر وان الله علم ما سيكون قبل ان يكون وعلم الشقي والسعيد من ذريه ادم وسوا كان ما استخرجه فراه ادم هي امثالهم او اعيانهم

فاما نطقهم فليس في شيء من الاحاديث المرفوعة الثابته ولا يدل عليه القران فان القران يقول فيه واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم فذكر الاخذ من ظهور بني ادم لا من نفس ظهر ادم وذرياتهم بنيناه ولكل ولد وان كان كبيرا كما قال في تمام الايه ان تقولوا انما اشرك اباونا من قبل وكنا ذرية من بعدهم وقال تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض وقال ذرية من حملنا مع نوح وقال ومن ذريته داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى والياس فاسم الذريه يتناول الكبار وقوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فشهاده المرء على نفسه في القران يراد بها اقراره فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه قال تعالى كونوا قوامين بالقسط شهدا لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين وهذا مما احتج به الفقها على قبول الاقرار وفي حديث ماعز بن ملك فلما شهد على نفسه اربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم اي اقر اربع مرات ومنه قوله ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر فانهم كانوا مقرين بما هو كفر فكان ذلك شهادتهم على انفسهم وقال تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقا يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين فشهادتهم على انفسهم هو اقرارهم وهو ادا الشهادة على انفسهم ولفظ شهد فلان واشهدته يراد به تحمل الشهاده ويراد به اداها فالاول كقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم والثاني كقوله كونوا قوامين لله شهدا بالقسط ولو على انفسكم وقوله واشهدهم على انفسهم من هذا الثاني ليس المراد اشهدهم جعلهم يتحملون شهاده على انفسهم يودونها في وقت اخر فانه سبحانه في مثل ذلك انما يشهد على الرجل غيره كما في قصة ادم لما اشهد عليه الملايكة وكما في شهاده الملايكة وشهادة الجوارح على اصحابها لما ظن بعض المفسرين هذا قال اشهد بعضهم على بعض لكن هذا اللفظ حيث جا في القران انما يراد به شهادة الرجل على نفسه بمعنى ادا الشهادة على نفسه وهو اقراره على نفسه فالشهادة هنا خبر وقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بانه ربهم ومن اخبر بامر عن نفسه فقد شهد به على نفسه

ولهذا قال في الآية وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فقولهم بلى معناه أنت ربنا وهذا إقرار منهم بربوبيته لهم وهذا الإقرار وهو شهادة على أنفسهم أي أنطقهم بالإقرار بربوبيته وجعلهم شهدا على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته وقوله أشهدهم يقتضي أنه هو الذي جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم وهذا الإشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آبائهم وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو أخذ المني من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد أو يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم وهم كانوا متبعين لدين آبائهم لا لدين الأمهات كما قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ولهذا قال قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ثم يقول اذكر حين أخذوا من أصلاب الآباء فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة فهو يذكر أخذه لهم وإشهاده إياهم على أنفسهم إذ كان سبحانه خلق فسوى وقدر فهدى فالأخذ يتضمن خلقهم والإشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار فإنه قال أشهدهم أي جعلهم شاهدين وقد ذكرنا أن الإشهاد يراد تحميل الشهادة لقوله وأشهدوا ذوي عدل منكم أي احملوا أهل الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم وهنا لم يقل اشهدوا على أنفسهم عما أنطقهم به فيكون هنا إقرار مشهود به غير الشهادة سوا كان شهادة بعضهم على بعض كما قاله بعضهم أو كان شهادتهم على أنفسهم بما أقروا به بل شهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم فالشهادة هي الإقرار كما قال بعضهم كونوا قوامين لله شهدا بالقسط ولو على أنفسكم وكما قيل لماعز شهد على نفسه أربعا فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم أي مقرين له بربوبيته كما في تمام الكلام ألست بربكم قالوا بلى شهدنا فقولهم بلى شهدنا هو إقرارهم بربوبيته وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له فيشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده كما يقول المملوك هذا سيدي فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده وذلك يقتضي أن هذا الإشهاد من لوازم الإنسان فكل إنسان قد جعله الله مقرا بربوبيته شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه وجعل علما ضروريا لهم لا يمكن أحدا جحده ثم قال بعد ذلك أن يقولوا أي كراهة أن يقولوا أو لئلا يقولوا إنا كنا عن هذا غافلين عن الإقرار لله بالربوبية

وعلى نفوسنا بالعبودية فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم التي لم يخل منها بشر قط بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم من علوم العدد والحساب وغير ذلك فإنها إذا تصورت كانت علوما ضرورية لكن كثير من الناس غافل عنها وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قدر أنه نسيه ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرا فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وفي الحديث الصحيح يقول الله للكافر فاليوم أنساك كما نسيتني ثم قال أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الإشهاد إحداهما أن يقولوا إنا كنا غافلين عن هذا فبين أن هذا علم فطري ضروري لا بد لكل بشر من معرفته وذلك يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل وأن القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري وهو حجة على نفي التعطيل والثاني أن يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فهذه حجة لدفع الشرك كما أن الأولى حجة لدفع التعطيل فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم وقوله أو يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل أي من قبلنا وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وهم آباؤنا المشركون وتعاقبنا بذنوب غيرنا وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ووجدوا آباءهم مشركين وهم ذرية من بعدهم ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذي الرجل حذو أبيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم إذ كان هو الذي رباه ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك قالوا نحن معذورون وآباؤنا هم الذين أشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من اتباع الآباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية كما قال صلى الله عليه وسلم كل

مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فكانت الفطرة الموجبة للاسلام
سابقة للتربية التي يحتجون بها وهذا يقتضي ان نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد حجة ذلك م
في بطلان الشرك لا يحتاج الى رسول فانه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا وهذا
لا يناقض قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان الرسول يدعوا الى التوحيد
لكن ان لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به اثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم
الشهادة على انفسهم التي تتضمن اقرارهم بان الله ربهم ومعرفتهم بذلك وان هذه المعرفة
والشهادة امر لازم لكل بني ادم به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله فلا يمكن احدا
ان يقول يوم القيمة اني كنت عن هذا غافلا ولا ان الذنب كان لابي المشرك دوني لانه
عارف بان الله ربه لا شريك له فلم يكن معذورا في التعطيل ولا الاشراك بل قام به ما
يستحق به العذاب ثم ان الله بكمال رحمته واحسانه لا يعذب احدا الا بعد ارسال رسول
اليهم وان كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب كما كان مشركوا العرب وغيرهم
ممن بعث اليهم رسول فاعلين للسيات والقبائح التي هي سبب الذم والعقاب والرب
تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث اليهم رسولا والناس لهم في هذا المقام ثلثة اقوال
قال بكل قول طايفة من المنتسبين الى السنة من اصحاب الايمة الاربعة اصحاب احمد
وغيرهم طايفة تقول ان الافعال لا تتصف بصفات يكون بها حسنه ولا سيئه البتة وكون
الفعل حسنا وسيا انما معناه انه منهي عنه او غير منهي عنه وهذه صفة اضافية لا تثبت
الا بالشرع وهذا ابي الحسن الاشعري ومن اتبعه من اصحاب ملك والشافعي واحمد
كالقاضي ابي يعلى واتباعه وهولا يجوزون ان يعذب الله من لم يذنب قط فيجوزون
تعذيب الاطفال والمجانين وطايفة تقول بل الافعال متصفة بصفات حسنه
وسيه وان ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل وان لم يرد سمع كما تقول
ذلك المعتزله ومن وافقهم من اصحاب ابي حنيفه وغيرهم كابي الخطاب وغيره وطايفة
تقول بل هي متصفه بصفات حسنه وسيه تقتضي الحمد والذم ولكن لا يعاقب احدا
الا بعد بلوغ الرسالة كما دل عليه القران في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا وفي قوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقال تعالى لابليس لاملان جهنم
منك وممن تبعك منهم اجمعين وهذا اصح الاقوال وعليه يدل الكتاب والسنه فان الله
اخبر عن اعمال الكفار بما يقتضي انها سيه قبيحة مذمومه قبل مجي الرسول اليهم واخبر انه
لا يعذبهم الا بعد ارسال رسول اليهم وقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حجة على
الطايفتين وان كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الاية على منازعيهم
فهي حجة عليهم ايضا فانهم يجوزون على الله ان يعذب من لا ذنب له ومن لم ياته رسول ويجوزون
تعذيب الاطفال والمجانين الذين لم ياتهم رسول بل يقولون ان عذابهم واقع وهذه
الاية حجة عليهم كما انها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير ارسال رسول
والقران دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم ان هذا الفعل محمود ومذموم
ودل على انه لا يعذب احدا الا بعد ارسال رسول والله سبحانه اعلم ۞
وقال الشيخ ابو محمد بن عبد البصري في كتابه في اصول السنه والتوحيد ۞
فصل في الخلق على الفطرة قال وخلق الله الخلق على الفطرة وهو قوله سبحانه
فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي الاقرار له بالربوبية مع معرفة الوحدانيه وذلك انه
سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم مشاهد لما يوول امرهم وعواقبهم اليه فخلقهم على ما علم منهم
غير مومنين ولا كافرين صبغه بل مقرين عارفين لا موحدين ولا جاحدين وكذلك قد
روي في الاثر يقول الله تعالى خلقت عبادي حنفا مقرين لا مشركين ولا موحدين
وذلك اثبات ونفي الخبر فثابت في نظرهم وعلمه عامه عواقبهم وله الحكم فيهم وهو اعدل من ان
يضطرهم الى الكفر وغيره فيبطل بذلك الكسب واذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان
اذ التكليف لا يكون جبلا ولا يقع اضطرارا وجبرا ولا يكون الا اختيارا اذ قد امرهم ونهاهم
وانزل الكتب وارسل الرسل وكلما منه حق غير عابث عدل غير ظالم عالم لا يخفى عليه
شي لم يزل يشا ان يثيبهم ويعاقبهم على افعال تكون كسبا وهو عادل في عباده ان الله لا
يظلم الناس شيا وقال عز من قايل وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون مع ما

انه لم يزل مالكا لهم وقادرا عليهم ومتصرفا فيهم لا غنا لهم عنه ولا محيص لهم منه فخلقهم
عز وجل على الفطرة كما اخبر وخلق الاعمال كما ذكرنا ولم يضطر احدا الى شي من ذلك
ولو خلقهم كفارا صبغة لما قال لهم كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم اذ لا يليق
بالحكيم ان يخلق صبغة ويعير نفسا ما خلق من غير كسب وقال سبحانه ابنكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين ولو خلقه
كافرا لما صح منه الايمان وكان معذورا مدليا بالحجة والله تعالى يقول لا تبديل لخلق الله
وكان ذلك تكليفا ما لا يطاق كما ان يصرف الاسود فيقال له ابيض او الابيض اسود
وذلك يستحيل من حكيم واما قوله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن يعني انه
خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعم وبالاخراج من
العدم الى الوجود فحقق فعله وقبل من رسله ووحد ربه ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه
واشرك به ما لا يجوز له وكذب برسله فصار كافرا بفعله وقد روي نحو من هذا عن النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فاذا اعرب عنه لسانه
فاما شاكرا واما كفورا وقد قال تعالى اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فلما
امتثل ذلك قوم وعدل عنه اخرون كانوا هم المراد في قوله فمنكم كافر ومنكم مومن وقد
قال سبحانه في حال المومنين ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان فاخبر انه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم ولم يقل خلقكم مومنين
وكره اليكم الكفر فدل على انه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمومن وذلك ابلغ دليل على انهم
لم يخلقوا صبغة كافرين ولا مومنين الى ان قال وقد راينا من كان على الكفر برهة ثم
امن ومن كان مومنا ثم كفر ولو كان ذلك صبغة لما انتقلوا ولما كان من الكسب صح عليه
النقله والتحويل وقد قال تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم فاضافه اليهم حقيقة
وقال ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما
امنوا الا ترى انهم لما لم يخلقوا صبغة كفارا نفعهم ايمانهم ولما قال فرعون امنت لم ينفعه
وقد اشتفي في الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وهو يولد على

الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهو اجماع المسلمين ان الكافر لا يعاقب ويخلد على
نيته وكسبه ما خلق انما يعاقب ويخلد على نيته وكسبه وهو اثارهم لما نهاهم عنه على ما امرهم
به من الايمان فكان تعذيبه لهم على كسب اكتسبوه وفعل فعلوه ونهي ان يكتسبوه وامر خالفوه
وهو ما احدثوه لا شي جبلوا عليه ولا اضطروا اليه ولا خلقوا مجبولين عليه اذ لو خلقهم
كفارا لكانوا الى ذلك مضطرين ولم يقل بذلك احد من المسلمين الا ترى انه لما خلقهم على
معرفته لم يصح لهم ولم يقع غير ذلك ولم يثابوا على ذلك اعني معرفة الربوبية وهي الفطرة ووجدنا
الكفر يصح النقل عنه الى الايمان ويقع الارتداد عن الايمان الى الكفر فكان لمعرفة التوحيد
الذي يقع اختيارا وقال سبحانه فيهم فمنهم من امن ومنهم من كفر ولم يقل منهم من خلقت مومنا
ومنهم من خلقت كافرا وقال سبحانه ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات
من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون فاعلمنا ان كذبهم وكفرهم هو كسبهم
الذي حرمهم البركات وعليه توعدهم بالعقاب ولو الكافر مخلوقا كافرا صار احتج بالخبر ومن
قال ما سبق في العلم والنظر ولا هو داخل في القضا والقدر فهو قدري ردي وقد لعنت
القدرية والمرجية وكذلك المجبرة والله لا يجبر احدا على فعل اذ لو جبر لكانوا عن التكليف
خارجين كما جبلت الملايكة على الطاعة وقد قال شعبي واحمد وسهل والامام واهل
العلم ان الله لا يجبر على طاعة ولا على معصية وهو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها الى
ان قال قال سبحانه وما ربك بظلام للعبيد مع كونه سبحانه فعالا لما يريد وليس معنى شا معنى
علم ولا معنى علم وشا معنى خلق فشاهم وعلمهم وقدرهم وقضاهم مومنين وكافرين في حكم الكينونة
وهي العواقب التي لم يزل بها عالما وعليما قادرا ولها شاييا ولم يخلقهم في العبودية والدينونة والبينة
والتركيب كفارا ولا اقرارا للزوم المطالبة والعبودية ومحال ان يخلقهم كذلك ويتعبدهم ويطالبهم
كما زعم اهل الاجبار من ضرار واصحابه وسالكي البدعة والمضاهي لهم بالعدوان والطغيان
والمعتبرين المحيلين على الاقدار والمتمسكين بمعاذير لبست لهم باعذار لم يومنوا ان العواقب مشهودة
والاعمال محصاة واعمالهم في القبضتين داخلة والى المعبود صايرون وعلى اكتسابهم محاسبين
وبها مواخذين قال اصدق القايلين ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون واهل الكفر

وغيره الاعمال واكتساب فمن زعم انه ما سبق في علمه عواقبهم وما قضى عليهم بما وجد منهم ولا
شاء ذلك في ملكه ولا خلق اعمالهم ولا احصا سكونهم وحركاتهم ولا تقدم في القدم الى ما اليه
صايرون فهو قدري ومعى مجابن معتزلي مدعي الحول والقوة وان الامر اليه ومن زعم
انه كلفهم صبغه وجبرهم على الافعال وجعل كسبهم مجازا واعمالهم لا صنع لهم فيها فهو اخس
القدريه واعتا المجبرة وهو الغالي في دين الله المرجي المحيل بمعاصيه على ربه وبنحوه على من تقدس
عن كسبه بل تنزه عما يقول الظالمون ولم يزل عليما شاييا حكيما عادلا متفضلا منصفا محققا
مجبرا خالقا امرا ناهيا غير عابث ولا تارك لامورهم سدى ولا لها مهملا خلق الكافر على الفطرة
وخلق كفره وشاه في ملكه ولم يجبره عليه ولا اضطره اليه ولم يتوله بل تبرا منه وتركه معه
ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله وجعل له قدرة واستطاعة على كسبه وتركه مع هواه
فلما دخل تحته واعتقده في نفسه واتصل به واختاره واحبه كان كما ذكرنا في الجمع والتفرقة والحلقة
والكسب فصار بما اعتقده واكتسبه كافرا وسمي فاجرا ولا هو لنفسه خالقا ولا لكفره مخترعا
بل له مكتسبا وبه اجتمع ففارق الايمان والاحسان الذي امر بمواصلتهما فصار لذلك
مجانبا وخالط الكفر فصار فيه والجا فتوجه نحوه التهويد ولزمه الوعيد فالزمه ما اكتسب
ورده الى ما علم وادخله في وعيده واستحق عقوبته وخلده بنيته وما ربك بظلام للعبيد
وقد قال صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وهذا
نص من صاحب الشريعة جلي واضح لا شبهة فيه يسفر عن ايضاح ما اوردناه حنفا اي
على فطرته وهي معرفة ربوبيته والاقرار بوحدانيته لا يقع بذلك كفر ولا ايمان بل ذلك
عليهم طارئ بالحكم الجاري بخلق الكل على الفطرة وامر الكل بالايمان لصحة الدعوة وعموم النصيحة
واقدر الكل على ما امر واراد قلت ـــــ فهذا الكلام يوافق قول من قال خلقهم على الفطرة
التي هي المعرفة والاقرار بالصانع وان ذلك لا يصير به العبد مومنا ولا كافرا وقد بطل قول
من يقول انهم خلقوا على الكفر والايمان وهو ظاهر القول الذي نقله عن طايفة من العلما
وصاحب هذا الكلام يقول الذي خلقوا عليه من المعرفة والاقرار لا يمكن تغييره وهذا
موافق لقول من قال لا تبديل لخلق الله انها بمعنى الخبر لكن ذاك يقول انهم لا يخلقون الا على

الفطرة لا تبديل الخلق فيخلقون على غير ذلك وصاحب هذا الكلام يقول لا يبدل الخلق بعد
ذلك اي لا يمكن ان يصيروا غير عارفين مقرين بالخالق بل هذه المعرفه والاقرار امر لازم لهم
وهو يقول كلما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه وهو يثبت القدر وان الله خالق
افعال العباد وينكر ان يكونوا جبلوا على ذلك او اضطروا اليه او جبروا عليه فاما
الكلام في الجبر فهو مبسوط في غير هذا الموضع وقد بينا ان مذهب الايمة كالاوزاعي والثوري
واحمد بن حنبل وغيرهم انهم ينكرون اثبات الجبر وامكان اثباته ونفيه معا ومذهب
الزبيدي وطايفه نفي الجبر وامكان اثباته فقط وهو موافق لهذا الكلام واما ما حكاه عن
احمد ونحوه ان الله لا يجبر على طاعة ولا معصية فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده
والمنصوص الصريح عنه الانكار على من قال جبر وعلى من قال لم يجبر وفي الجملة الكلام في
هذا الباب له موضع اخر والمقصود هنا ما ذكره في تفسير الفطرة وانه فسر ذلك بان الخلق
فطروا على المعرفة والاقرار واما قوله ان ذلك ليس بايمان وان ذلك لا يمكن تحويله فقد
قدمنا الكلام على ذلك وبينا ان النصوص تدل على انما ولدوا عليه يتغير وان كان ذلك
بقضا الله وقدره كما تغير الشاه المولوده سليمه بجدع الانف والاذن والمقصود هنا
كلامه في ان المعرفة بالصانع فطريه ضروريه وقد بسط ذلك بسطا مستوفا في اول كتابه
وهذا الشيخ ابو محمد بن عبد البصري المالكي طريقته طريقه ابي الحسن بن سالم وابي طالب المكي
وامثالهما من المنتسبين الى السنه والمعرفة والتصوف واتباع السلف وايمة السنة والحديث
كمالك وسفين الثوري وحماد بن زيد وحماد بن سلمه وعبد الرحمن بن مهدي والشافعي واحمد بن
حنبل وامثالهم من الشيوخ وكذلك ينتسبون الى سهل بن عبد الله التستري وامثاله من الشيوخ
قال ـــــ ابو محمد في كتابه هذا الذي صنفه في اصول السنه والتوحيد قال وكان اجماع
السلف والخلف وايمه الدين وفقها المسلمين من شرق وغرب وشمل وجبل وساير اقاليم
الاسلام من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر وخراسان مجتمعين على ان عقيدة
السنه اربعه عشر خصلة سبعه متعلقه بالشهاده وهي ما يدان بها في الدنيا وسبعه متعلقه
بالغيب وهي ما يومن بها من احكام الاخرة فالتي في دار الدنيا القول مع الاعتقاد بان الايمان

قول وعمل ونيه والايمان بالقدر خيره وشره وان القران غير مخلوق وتخيير الاربعة على الترتيب
واثبات الامامه وترك الخروج على احد منهم والصلاه على من مات من اهل القبله وترك المرا والجدال
والمتعلقه بالاخرة الايمان باحكام البرزخ والايات التي بين يدي الساعة والبعث بعد
الموت ورويه الله تعالى والايمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان وخلود الدارين
فمن خالف شيا من هذا فقد خالف اعتقاد السنه والجماعه وهذا ما لا شبهة فيه بين اصحاب
الحديث والفقها والعلما من سایر الاقاليم وسنتكلم على كل مسله بذاتها ونقيم الدليل على ذلك
من كتاب وسنة ونظر وبه التوفيق والمعونه وهو حسبنا ونعم الوكيل لا غنا بنا عنه
طرفه عين ولا اقل من ذلك اذ قد ادبنا وعلمنا كيف نقول اياك نعبد واياك نستعين اما ما
للمجاهدة وفقرا الى المعونه منه سبحانه وتعالى فاول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف فجمهور
قول المعتزله ان جميعها اضطرارا قلت كانه بالعكس واظن الغلط في النسخة فان
المعتزلة وقال ابن كلاب وطايفه جميعها اكتساب وقول اصحاب الحديث
ان منها اضطرارا ومنها اكتسابا وكان الاصل في ذلك ان المعرفه اسم لاضطرار ومكتسب
وكان الاضطرار راجع الى معرفة الربوبيه والوحدانيه والمكتسب راجع الى المريد ونحوه
فصل في معرفة الوحدانيه التي جبل الرحمن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين
اما معرفة الوحدانيه فهي معرفة الصانع القديم المخترع لاعيان الاشيا والمنشي تصويرها على
غير مثال ولا بد لكل مخترع ان يعرف المنعم عليه باخراج من العدم الى الوجود وهي غير مكتسبه
لانها تعم من يصح منه الكسب ومن لا يصح منه وهي ضروره لا اختيار فيها كما لا لسبب فيها
ولا يتوصل اليها بالاسباب دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى وان من شي الا يسبح بحمده يعني وما
من شي الا يسبح بحمد بحمده قال ابن عباس حتى النبات الذي خلقه يسبح بحمده وقال عكرمه لا
يسبن احدكم دابته ولا ثوبه فما من شي الا يسبح بحمده وروي ان صرير الباب بالتسبيح وقال يا
جبال اوبي معه والطير وقد روي سبحي وقال سبحانه اولم يروا الى ما خلق الله من شي
تتفيوا ظلاله عن اليمين والشمايل سجدا لله وهم داخرون يعني صاغرون وقال سبحانه الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الايه وقوله سبحانه سبح لله ما في السموات والارض

وسبح اخبار عن ماضوات واعلام لنا ان كل شي يسبح بحمده ويسجد لعظمته ويعترف
بالالوهيه ووحدانيته ولا يجوز ان تسجد الاشيا وتسبح لمجهول وكذلك اعترافنا
بفضايل رسله وما صح نقله واستفاض من مخاطبات الجمادات له صلى الله عليه
وسلم وسلامها عليه وحنينها اليه ومخاطبة الانعام والوحوش والطير والصغار في
المهود وغير ذلك قال صلى الله عليه وسلم ان البهايم ابهمت الا عن ثلث فذكر معرفه باريها
وهذه الاشيا مما لا يصح فيها الاستدلال والنظر ولا عقول ولا اختيار ولا كسب
وقد عقل معرفتها لباريها عز وجل وثبت بالكتاب والسنه وهذا ظاهر جلي بنفي وجود هذه المعرفة
بالوسايط لانما حق له عز وجل ينفي عن نفسه ما شمل ساير البريه من المعلول والمجهول لانه
سبحانه خلق الاشيا مجهوله ثم حلاها بالاسما فعرفت من بعد جهلها وذلك دليل الحدوث فعن
عن ان يكون كالحوادث التي عرفت بغيرها وقال بعض الحكما كلمات لا سبيل الى نقضها
وهو ان قال كل معروف بغير نفسه مجهول وكل قايم بغيره معلول ولقد احسن فيما قال
واصاب اذ معرفته بغيره شهاده قاطعة على وجود عله للجهول فيه الذي ارتفعت عنه بغيره
الذي لولاه لم يعرف فصارت معرفته بغيره صايحه بفقره الى ان ترتفع عنه به عله المجهول
والغير عله والعله لا تصحب الا معلولا وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ ابو العباس الواسطي
فقال المعنى انه لولا وجود زيد ما عرف ولو وجود وجود عمرو واسمه لزوال
الجهاله عنه به وباسمه والمعنى ان المخلوق مفتقر الى عله يعرف بها بخلاف الواحد الذي لا
نظير له ولا له ولا هو مفتقر الى عله يعرف بها ويقوم بها بل العباد مفتقرون اليه
والى معرفته قال وهذا اشاره الى المعرفه الفطريه فانه سبحانه لم يعرف فيما بغيره بل كان هو
المعروف بها بنفسه الى خلقه قال الشيخ ابو محمد بن عبد فعز ربنا ان يقوم بالعلل قصير
دليلا بعد ما كان مدلولا هكذا رايته في الكتاب وان راد فيصير مدلولا بعد ما كان
دليلا قال وقد جا في الاثر يقول الله تعالى في بعض الكتب السالفه انا الدال على نفسي
لا دليل دل علي مني وقد روي كنت كنزا لا اعرف فاحببت ان اعرف فاظهرت خلقا
وتعرفت اليهم بنفسي فعرفوني وهذا نص بازالة العلل لانه من ثبت بغيره وبقي بغيره كان

اثباته تحبير لم وتلك علل الحوادث فهو الثابت بثباته المعروف بنفسه لم يعرف من بعد جهل
اذ ذاك تغيير عن الازل فهو المعروف ازليا والعارفون محدثون كما انه الاه لم يزل
والمالوهون المعروف له بالالهية محدثون ولا يجوز على الالهية تغيير ولا ان تقوم
لها صفة بالحوادث وهذه المعرفه تعم سائر البريه من متحرك وساكن وهي جبل الجبل
المليله على الجارمة فيلزم مكلفا وغير مكلف ه قال والفصل الثاني معرفة
الربوبيه وهي خاصة للمكلفين وهي ضروريه من بني ادم وهي تعم مومنهم وكافرهم وسائر
فرقهم وهي ضروريه ايضا وهي عن رويا وهي قوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني ادم من
ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وهذا في غير وقت الكتب
والتكليف فتعرف اليهم بنفسه بلا واسطه ولقنهم البا وخاطبهم بحرف التعريف فاقر
الكل له بتلك المعرفه اذ عاينوه جهارا اقرارا وهي معرفه لا يقع بها ايمان ولا توحيد لانها
اقرار ضروريه وليس للكافر فيها اختيار اذ لو كان له فيها اختيار لجحدها كما جحد معرفة
التوحيد ولو كانت كسبيه لوقع له بها ايمان وثواب بل هي ضروريه يرجع اليها في
شدايده قال الله تعالى ثم اذا مسكم الضر فاليه تجارون وقد اخبر عن الكفار انهم
يعرفونه مع ردهم على رسله قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال سبحانه ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله مع ايات كثيره وذلك موجود منهم ضروره
وهم في الجاهليه يعرفونه ولا ينكرونه ويقولون الهنا القديم والعتيق واله الالهة ورب
الارباب وغير ذلك مع كفرهم فدل ذلك على ان تلك ضروريه للزموها وهو قوله وله اسلم
من في السموات والارض طوعا وكرها وقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها يعني
معرفه ربوبيته وقد جا في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفا مقرين يعني عرفوني
بوحدانيتي واقروا له بمعرفة ربوبيته وانما جحدوا معرفه التوحيد التي تعبدهم بها على
السنه السفرا وهو قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقول صاحب الشرع امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ولم يقل حتى يقولون ان لهم ربا اذ هم عارفون
بذلك وانما امرتهم الرسل ان يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبيه والوحدانيه فابوا

وقبل ذلك الموحدون فقال في حال المومنين والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل ه
وقال في حال الكفار ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فالسفرا لهم مدخل في
معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانيه والربوبيه اذ لكل معرفة مقام فليس للعقل والكسب
والوسايط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم لكونها عامه موجودة ممن يصح منه
النظر والاستدلال وممن لا يصح منه فلو كلفهم كلهم النظر والاستدلال لكان مكلفا لهم
شططا اذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال ويصح من الكل المعرفه بالاضطرار لحملهم
من ذلك ما رفع به عنهم الشطط وحديث الجاريه مشهور وهي ممن لا يصح منه النظر
والاستدلال وكذلك الابله والمجنون وغيرهم ولو سالتهم عن الله سبحانه لاشاروا اليه
بما عرفهم فتعرف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفرا لانه لو خاطبهم وكاشفهم
في حال التكليف بلا سفير لبطل التكليف قال ولقد قال له ابو ذر رضي الله عنه يا رسول الله
بماذا اقول عرفت الله فقال ان قلت بغير فقد اشركت وان رحلت كفرت وان وسطت
واسطه ضللت وقد قيل لعلي عليه السلام بم عرفت ربك يا امير المومنين فقال بما عرفني
نفسه لا يشبه صورة ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وعن ابن عباس حين
ساله نجدة فقال يا ابن عباس بم عرفت ربك اذ عرفته فاجاب بنحو من جواب امير المومنين
رضوان الله عليهما وقول الصديق الاكبر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا
بالعجز عن معرفته فهذه المعرفة ضروريه للعارف موجودة فيه لوجود ضروريه العقل وفقده
موجود فيه فهو سبحانه المعروف الذي لا ينكره شي والمعلوم الذي لا يجهله شي فمن كان
معه معرفتان فهو كافر وبالمعرفة الثالثه يصح الايمان وهو الفصل الثالث
وهي معرفه التوحيد التي دعت الرسل اليها وبعثوا بها وكلفنا قبولها وهي قوله والهكم
اله واحد وهو قوله لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل واخبرنا انه ما كان معذبا قبل
بعثهم فكانوا يعرفون ان لهم ربا والها ولكنهم ينكرون توحيد الاله وبعث رسله وشرايع
دينه وبه وقع منهم الكفر فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد ولا يزيل ضرورتهم
وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف وهي ما وقفتنا الرسل عليه ودلنا عليه سبحانه ووقفنا

لذلك وبما يجب الخلود في الجنه وبعد مما يجب الخلود في النار وهي ملتبسه ولم يجب بالعقل
كما زعمت المعتزله لان هذه مقاله تضاهي مقاله البراهمه حيث زعمت ان قوه العقل كفايه
عن بعث الرسل والحق لم يخبر انه ما كان يعذبهم حتى يورثهم عقولا وان كان العقل حجة
فهو باطن والرسل حجة الله ظاهره وقد قيل لبعض العارفين بم عرفت الله فقيل
فاين العقل فقال العقل عاجز يدل على عاجز وقد جا في الاثر ان الله سبحانه لما
خلق العقل واقامه بين يديه وهو حجة من قال عرف بالعقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له
ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو اكرم علي منك بك اخذ وبك اعطي
وبك اعرف فتعلق الخصم بهذه الكلمه وتمام الحديث فطفق لا ينطق فكحله بنور العزة فقال
انت الله الذي لا اله الا انت فلم يعرف العقل الله الا بالله واذا كان الله معروفا من
طريق التوحيد بالعقل فما بال قريش مع كونها ذوي عقول يقول الله عنهم اخبارا اجعل
الالهه الها واحدا ان هذا لشي عجاب فان كان لا عقل لها فلا حجة عليها وان كانت ذوي
عقول فما اغنت عنهم عقولهم وقال سبحانه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافيدة فما
اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افيدتهم من شي واخبر عنهم انهم يقولون في النار لو كنا
نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير لا خلاف انهم كانوا ذوي اسماع لا يسمعون بها وكذا لك
عقول لا تغني عنهم ولا يستعملونها فلم تكن مغنيه لهم مع تكذيبهم الرسل فبوجود الرسل صح
التكليف وبالعقل يدرك ذلك بعد التوفيق فليس للعقل مدخل فيما تقدم من المعارف
وان كان له هاهنا مدخل فالاصل الرسل والعقل تبع ذلك واما العقل فله مدخل
بالغ في معرفة المزيد وكذلك العلم فالعلم بان الله والعقل حجة الله والرسل هم الحجة
الظاهره المبلغه عن الله مراده والمخبره بامره والداعيه الى سبيله ولما كان سبحانه
وتعالى لا سبيل اليه ولا عقول تستشرف عليه ولا لنا طاقه الى استماع كلامه لم يكن بد من
بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبيه منا وليس هذا للعقل وانما للعقل الزوايد والتصرف
في المراد المخبر عنه الرسل فعم سبحانه بمعرفه وحدانيته سائر ما ابتدع وخص بمعرفه
ربوبيته بنو ادم كما كرمهم وخص بمعرفة توحيده المومنين وخص بمعرفة المزيد خواص

المومنين وفي هذه المعرفه يتفاوت الناس فمن كان معه معرفتان كان كافرا ومن
كان معه ثلث فهو مسلم فاذا كان اربع فهو مومن فاذا كانت معه خمس كان مومنا
عالما ثم يتفاوتون في معرفة المزيد على قدر احوالهم وصدقهم واتباع العلم وقوة اليقين
وصفا الاخلاص وصحة المعتقد ولزوم السنه فالعقل والعلم والنظر والاستدلال
والافتكار والاعتبار يكشف عن معرفه المزيد التي يتفاوت فيها العبيد فمن جعل حكم معرفة
في اخرى فقد غلط غايه الغلط واوقعه الجهل ورماه في بحر الحيرة ونقض الاثار اذ قد
ورد في بعضها انه عرف بنفسه وفي بعضها بالعلم وفي بعضها بالعقل وغير ذلك فدل على
ان كل معرفه لها حكم ومصدر ومقام وحال فللكل معرفه الوحدانيه والربوبيه للبشر و
للكل معرفه التوحيد واذا عمت معرفه التوحيد المسلمين فليس لكل المسلمين معرفة
المزيد واذا زعم الخصم ان المعارف المتقدمه وجبت اي حصلت بالنظر والاستدلال
بذلك مكابر معاند فان احتج بقول الله تعالى عن الخليل فلما جن عليه الليل راى كوكبا الى
قوله اني بري مما تشركون فتلك الحجة على الخصم لا له لانه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح
له ان يقول اني بري مما تشركون ولم يحكم النظر والاستدلال ولا يقول اني بري مما تشركون
واني وجهت وجهي الا عارف بربه وما كان ذلك من الخليل الا بالرشد السابق الذي جرت
الربوبيه عنه بقوله تعالى ولقد اتينا ابرهيم رشده من قبل وانما اراد بذلك القول الانكار
على قومه والتوبيخ لهم اذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله فقال ما قال على
طريق الانكار ليعلمهم ان ما جاز عليه الافول والتغير من حال الى حال لم يكن باله يعبد ولا رب
يوجد وانما الاله الذي خلقكم ولمعرفته فطركم هو الذي اخبر عنه بقوله اني وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض وان كان مخرج الايه الخبر فانما المراد به الاستفهام وذكر ان عبد اشيا
وان كان في بعض ما دله اثار لا تثبت وكلام مستدرك فالمقصود ما ذكره من ان المعرفة فطريه
الى ان قال وانما كان الخليل يقوله منبها لقوله ومذكرا لهم الميثاق الاول ردا لهم الى الضرورة ثم
ليصلوا الى ما انعم عليهم بما هو ضروره ولو سقوا به وان كان ذلك من الخليل في طفوليته
كما حكي فاين محل النظر والاستدلال وان كان في حال رجوليته فمتى التبس على الخليل هذا

على بعض المومنين في زماننا وغيره حتى يلتبس على الخليل الذي اصطفاه الله بالخلة من
العالمين نعوذ بالله من الحيرة في الدين لاجرم وقال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
على قومه ولو ان الله عرف بالعقل لكان معقولا بعقل وهو الذي لا يدركه عقل ولا يحيط به
احاطه وانما امرنا بالنظر والتفكر فيما عرف بالتقدير لا الى من ليس كمثله شي وهو السميع
البصير فعرفنا ان لكل اثر موثرا ولكل بنا بانى ولكل كتابه كاتب من ضرورتنا الى ذلك
كما عرفنا اضطرارا ان السما فوقنا والارض تحتنا ومعرفه وجودنا وغير ذلك اذ يستحيل
ان يحدث الشي نفسه لعلمنا بانه في وجوده وكماله يحتاج فكيف في عدمه وعجزه قال
والفصل الرابع وهي معرفه المزيد بالعقل والعلم والاستدلال وخالص
الاعمال يدلون عليهما وان كان الاصل فضل الله المحض قال الله تعالى فاما الذين
امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وقد روي معرفه وزدناهم هدى ولدينا مزيد
ولين شكرتم لازيدنكم فوعد بالزيادات واخبر عنهما فكلما يصحوا فيما عرفوا كوشفوا
بما غاب عنهم في المقام الثاني من المقام الاول وفي الحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما
لم يعلم وقد كان عمر بن عبد العزيز يقول جهلنا لما علمنا تركنا العمل بما علمنا ولو عملنا بما
علمنا لفتح الله على قلوبنا علوم ما لا يهتدي اليها امالنا وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم من اراد عزا بلا عشيره وغنا بلا مال وعلما بلا تعلم فليخرج من ذل معصيه الله
الى عز طاعه الله فانه واجد ذلك كله وقد روي اذا زهد العبد في الدنيا وكل الله سبحانه
بقلبه ملكا يغرس فيه اثار الحكمة كما يغرس احدكم الفسيل في بساتينه وقد كان
عمر بن الخطاب يقول ويكتب بذلك الى عماله احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون فانه
يتجلى لهم امور صادقه فكلما استعمل العبد عقله وعمل بعلمه واخلص في عمله وصفا ضميره
وجال بفهمه من بصيرة العقل وذكا النفس وفطنه الروح وذهن القلب وقوى
يقينه ونفى شكه وضبط حواسه بالاداب النبويه وقام على خواطره بالمراقبة
وتحرى ترك الكذب في الاقوال والافعال وصار الصدق وطنه وذهب عنه الريا
والعجب واظهر الفقر والفاقة الى معبوده وتبرا من حوله وقوته ولزم الخدمه وقام

بحرمة الاداب وحفظ الحدود والاتباع وهرب من الابتداع زيد في معرفته
وقويت بصيرته وكوشف بما غاب عن الاعيان وصار من اهل الزيادة لحقيقة
ماده الشكر الموجبه للمزيد وهذه المعرفة لا يجب ان تكون ضرورته ولا ايضا معرفة
التوحيد اذ لو كانا ضروره لعمت وبطل الثواب فلم يجبر سبحانه وتعالى على معرفته
ولا على معرفة المزيد اذ لو كان كذلك لاغنى عن بعث الرسل وانزال الكتب واقامة الحجج
وانما هو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها واقامها مع مقدرتها ولم يكلفها فوق الطاقة
ولا شططا فجبر على معرفة ربوبيته ووحدانيته ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما
زعمت المجبرة فمن اهل الكلام من يزعم ان المعارف كلها اضطرار وذلك غلط وهو
قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض المتشيعه ومنهم من يزعم ان جميعها اكتساب
وذلك ايضا غير صواب وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم واصحاب الحديث
واهل الظاهر فيقولون بالاضطرار والاكتساب والامر هو ما ذكرنا والصواب
ما شرحنا لان كل مقالة خالفت ما رتبنا فمنتقضة مضطربة يصرح بابطالها ويوجب
الى التناقض الاحاديث فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها ومعارف الاكتساب يقع
فيها التفاوت ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا فلما ثبت انه القديم الازلي وكل
وما سواه محدث وكان القاهر لهم على الايجاد والفنا كانت المعرفة لهم من هذا الوجه
اضطرارا وجبلا وكذلك لما اظهرهم في الذر وخاطبهم كفاحا في غير زمان التكليف
لم يجز ان يكون ذلك مكتسبا فلما ارسل رسله وانزل كتبه وتعرف على السنة السفرا لم
يصح ان يكون ذلك جبرا ولا ضرورة فيسقط التكليف ولا يكون ذلك موقع الحكمة ولا
ثبوت حجة وما ربك بظلام للعبيد وهو الفعال لما يريد ذو الحكمة البالغه والعدل
الشامل والفضل الذي يختص به فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته من حيث
تعرف ومن حيث توحيده من حيث وصف ووقف ومن حيث المزيد من حيث استعمل
ووفق واختص وتفضل فلكل معرفة مقام ولكل مقام حكم فعم بالاول وافرد بالثاني
واختص بالثالث من مقامات المعارف فمعارف البلغا بالاصابه ومعرفة النظر

والاستدلال لاهل الراي والمخايله والكلام ومعرفة الفقه للعلما والحديث
للرواه والفراسه للحكما والمزيد للانبيا والاوليا مع مشاركتهم للغير في المعارف لا يشاركهم
غيرهم فيما خصوا به وكوشفوا فلما استوي الكل في كونهم احدا ثنا من ربوبين استووا
في تلك المعرفه ولما وقعت الميزه بالكسب والاختصاص تباينوا وتفاوتوا في
المعارف وما يعقل ذلك الا عارف ولا ينكره الا جاهل فوصل الكل الي المعرفه الربو
ولم ينته احد الي معرفه المزيد وهو ان يعرف الله حق معرفته قال الله سبحانه وما قدروا
الله حق قدره ما عرفوه حق معرفته وقال صلي الله عليه وسلم لو عرفتم الله حق معرفته
لمشيتم علي البحور ولزالت بدعايكم الجبال ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم الذي
ليس بعده جهل وما وصل احد الي ذلك قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الله اجل
ان يبلغ احد كنه امره كله هذا وهو اعرف الخلق بربه الذي تصير معارف ذوي
المعارف عند معرفته نكره وقد كان يقول في مناجاته اللهم عرفني نفسك حتي ازداد لك
رغبه ومنك رهبه وهذا طلب الزيادة في المعرفة كما ادبه وقل رب زدني علما وكان
الشبلي يقول ما عرف الله احد حقيقه يعني لو عرفه حقيقه ما اشتغلوا بسواه وكان
الواسطي يقول كما هو كانوا كذلك به عرفوا وقال ابو الحسن المروزي يقول في
قصيدته به عرفوه فاهتدوا لرشادهم ولولا الهدي منه عموا وتحيروا وقال
النبي صلى الله عليه وسلم لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا الحديث قال فليس
شي الا وهو يعرف الله سبحانه ولو كان الحكم واحد والمعرفة واحدة لاستووا وعدم
الاستوا ووجود التفاوت يشهد بصحة ما قلنا مع تصحيح الاثار ومذاقات الفاظ
الرجال فهو اجل ان يجهل واعز ان ينتهي فيه معارف ذوي المعارف بلغه بصاير
ذوي البصاير لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فعرف
الرب بربوبيته اذ ربوبيته ظاهره لا يدعيها جاحد ولا يقدر ان ينكرها معاند اذ هو اجل
ان يخفا واعز ان يعاين واعظم ان تشرف عليه العقول او يتناوله معقول ليس في
حين المجهولات فيستدل عليه ولا مضبوط بالحواس فينصل الافهام اليه فعرفناه

بمعارف ووصفناه بما وصف اذ به عرفت المعارف ووجدت الدلايل فعرفنا
نفسه وعرفنا رسله بما اظهر علي ايديهم من المعجزات والبراهين والايات وتعرف
الينا علي السنتهم كيف نوحده ونشكره ونعبده اذ لا وصول لنا الي مراده منا الا بما
ارسل وعلم لتكون المملكة معذوقة بمالكها ونوحده بما وحد به نفسه ونثني عليه
بثنايه ونشكره كما علمنا علي الاية اذ هو الغني عن كل شي وكل شي فقير قال الله
يا ايها الناس انتم الفقرا الي الله والله هو الغني الحميد فلفقرنا لم نعرفه بنا ولغنايه عنا
عرفناه به وجعل لنا الزيادة في الكسب والتوصل بالاسباب ومنه البدايه واليه
المنتهي فكل من الزمنا سببا عكسنا ذلك السبب وتسلسل الامر والي الله ترجع الامور
واليه يرجع الامر كله فلا مجهول فيستدل عليه ولا متوقع فيترقب فللرسل تاثير في
العبادات وللاستدلال تاثير في المكونات وللعقول تاثير في المدبرات وللرياضات
تاثير في المكتسبات وقد اخبر سبحانه في كتابه فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقد روي ليعرفون فلاجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع ولم تقع العباده فاراد ليعرفوه
ثم يعبدوه علي بساط المعرفة فما اجبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع وما ندبهم فيه الي
الاكتساب وقع من بعض دون بعض الا تري انه لم يقع من الكفار التجحد والانكار
من انه سبحانه رب واله وانما تعجبوا من وانكروا التوحيد بالالهية فقالوا اجعل
الالهة الها واحدا ان هذا لشي عجاب فما اراد منهم ان يقع بهم علل وما الزمهم من معرفة
ربوبيته لم يكن لهم سبيل الي انكاره وجحده كغيره من المعارف قال فاصحاب المقالات صنعت
كل معرفة غير موضعها واجملت وجملت الحكم والتبس عليهما الحكم واختلفوا بما نصاب بالعقول او
الاستدلال او بالامام ومنهم من يقول اهل البيت يعني معرفتهم والايمة والعلما والفقها اكثرهم
يذهبا الي ان المعرفة معرفه العلم والفقه من حلال وحرام وفرايض ومندوبات واحكام
وسنن وقال بعضهم هي ان تعرف الله علي يقين حتي تستقر معرفته في قلبك واختلفوا اي وقت
تقع فمنهم من يزعم قبل البحث والنظر ومنهم من قال بعد البحث والنظر وقوم يقولون بعد البلوغ
ومنهم من يجعل حدها معرفه الاجسام والاعراض والجواهر وكلام يكثر ذكره وتبيين

اظنه تاملت

لك في نفس الكلام اذا لزمت ما قررنا وشرحنا ان اهل الكلام اعتقدوا ما يليق
بالطبع فاثبتوه من طريق العبوديه فجعلوا معرفته باسباب واهل الحق اعتقدوا
ما يليق بالربوبيه فاثبتوه من حيث الربوبيه والربوبيه لا يدنسها العلل ولا يقع عليها
عوايص الفطن وقرر الله الخلق ودعاهم الى معرفته كفاحا لان لا يشركوا في العلم
بمعرفته ولا يكون لهم حجه قال سبحانه ان يقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غافلين او يقولوا
انما اشرك اباونا من قبل وذلك لموضع ما الزمهم من الضروره ولو قررهم بمعرفته
في حال العبوديه كما زعم الجاهلون لخرجوا عن كونهم مكلفين لموضع النظر اليه
لكن تعرف اليهم من بعد ما الزمهم من الضروره بالوسايط والايات فمن نصح معبوده
وقام على مراعاة ما شرعه له وتعرف به اليه واتكل في المعرفه عليه واسند جميع اموره
اليه ذكره ما سلف من الحال وكشف له عن العواقب والمال فزهد فيما يفني وزادت
رغبته فيما يبقي وصار لله موحدا خايفا ومصدقا راجيا ومن قصر في رعايته وخلط
في سعايته وسلك محجة التفريط ولم ينصح فيما اعطي من ضروريته وعقله حمت عيوبه
وكثرت ذنوبه فملكه هواه فاعماه واورداه ولم يبلغ مناه فانساه ذلك ما كان في وقت
التعريف فحصل في جمله من خان وعاند ولم يكن بخارج من كون ما كان بجملة اذ قد ثبت
العلم بذلك قال وقد نسب اهل الكلام معارف ضروريه لمعرفة الانسان بوجود نفسه
فالربوبيه اولى بذلك وكذلك الاعراض والاجسام والجواهر لاهل الكلام والجمع والتفرقه
وما يعرف بالكفر ويشترط بالعلم ومعرفه الشرع للفقها والمعرفه التي هي الحجه والبرهان
والنور والبيان للعلما البلغا الحكما ومعرفه الصفات وهي العلم به مني للاوليا الذين
يشاهدونه بالقلوب ويكاشفهم بالغيوب اذ يظهر لهم ما لا يظهر لغيرهم وهم المكاشفون
بنور اليقين وعلم اليقين وحق اليقين وقال الى ان قال وقال الواسطي كما قامت
الاشيا به وبه ثبتت كذلك به عرفوه وقال الشبلي الحق لا يعرف بسواه وقال
النباجي طوبى لاهل المعرفه عرفهم نفسه قبل ان عرفوه الذين وصدق ايمه شيوخ
المسلمين فالله سبحانه هو المعروف الازلي وهو الهادي الى معرفته والمتعرف

بنفسه الى بريته اذ ضلت العقول والفهوم والعلوم والاوهام في البريه ان
توهمه والافكار ان تدركه لانه العظيم الذي ما تعظمه لكل حيث وتقدير عجز
عن توهمه كل فكر وضمير وردع عن عظمته العقول فلم تجد مساغا فرجعت كليله ورجع
الوهم خاسيا وهو حسير الى ان قال بل هو المعروف بما تعرف والموصوف كما وصف
وتعرف الينا بربوبيته ووصف لنا توحيده ووحدانيته واقسم على ذلك بقوله تعالى
والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ان الهكم لواحد وهو الصادق
في خبره وشهادته اذ هو الواحد في الحقيقه الذي لا شريك له في الالوهيه والابداع
وتعرف الينا بهذه المعرفه على السنه السفرا فوقفتنا السفرا لقد من الله على المومنين
اذ بعث فيهم رسولا منهم واسعدنا بالعقل الذي هو الحجه والعلم الذي هو المحجه وجعل
لنا السمع والابصار والافيدة وطالبنا بالاعتبار والافكار والقبول لتكون
اقوى في البرهان وابلغ في البيان قال سبحانه ما اتخذ الله من ولد وما كان معه
من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون فنزه
نفسه عما زعموا وابتدعوا وصدق الله في خبره وصدقت الرسل وبحكم على هذه الايه
وعلى قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا بما ينا سب ذلك الى ان قال قال سبحانه وتعالى
ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم فيما ملكت ايمانكم من شركا فيما رزقناكم الايه وقال
سبحانه ضرب الله مثلا رجلا فيه شركا متشاكسون ورجلا سلما لرجل الايه وقال سبحانه
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه سرا وجهرا مثلا لمن عبد غيره اذ ضرب العبد مثلا لمن عبد من دونه لانه
ذليل عاجز مفتقر مدبر مملوك لا يقدر على شي لا نفعا ولا ضرا ولا خلقا ولا
امرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ومن رزقناه جعله مثلا يستدل به على توحيده
وكمال ربوبيته لانه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سرا وجهرا فضرب الله
سبحانه لهم الامثال ليوبخهم ويريهم عجزهم فيما اضافوا اليه من الشركا مع اقرارهم
بمعرفة ربوبيته تعالى الله عما يشركون فعز من لم يشارك في قدرته وجل من لم يرام

في وحدانيته ونعظم من تفرد بالربوبية تعالى ان يكون له شريك في خلقه الى ان قال فخلقهم
على الفطرة وبعث اليهم السفرا وعلمهم العلم وركب فيهم العقل فبالعقل والفطرة عرفوه
وبالوسايل عبدوه فلولا الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ولولا ارسال
الرسول عما خاطبنا به ووفقنا عليه ووفقنا له ومن علينا به وكتب في قلوبنا
واختصنا ما عرفنا توحيده ولا كيف نطيعه ولولا ما ظهر من الايات والمعجزات
التي اظهرها على ايدي الرسل لحقايق معانيها التي تعجز الخلق عن الاتيان بمثلها لم نعرف
رسله ولولا زوايد الاعمال وتصحيح الاحوال والعلوم والفهوم والمعارف واسرار
مقامات القوم وحلاوة اذواقهم والنوايح الواردة الينا منهم وعنهم ما عرفنا ذوي
المزيد وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون
فلو شكر الكافر ما اضطره اليه من معرفة باريه بربوبيته واعترف له بنعمه واخراجه
من العدم الى الوجود وراى الافضال والنعم التي قد عمه بها وكمال صورته وادرار
رزقه عليه لاوصله شكره بمعرفة توحيده فصدق رسوله وحقق ما سلف من
عمله ورجع الى ضرورته واعترف بوحدانيته فابطل ما سواه ولم ير الها الا اياه
ولكن لما جحد النعمة وزاغ عن العهد ونكث في اقراره وكذب السفرا احرمه اكرم المنن
وافضل النعم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم فتركه مع هواه فكان هلاكه في مناه واذا
شكر المومن معرفة التوحيد التي من بها عليه وشكرها قبول ما جا به الرسول
قول وعمل واخلاص بنية واصابة سنة ولزوم قدوة وحبس عن المخالفة او
صله بمعرفة مزيده فكلما نصح في مزيد رفع الى مزيد قال الله سبحانه لين شكرتم
لازيدنكم ولين كفرتم ان عذابي لشديد قلت وما يدل على ان اصل المعرفة
بالباري فطرية بديهية لا تتوقف على دليل انما يعلم بالدليل انما يعلم اذا علم ان الدليل
مستلزم له ليكون دليلا عليه وهذه هي الاية والعلامة وكذلك الاسم انما يدل على المسمى
اذا عرف انه اسم له وذلك مشروط بتصور المدلول عليه اللازم وبان هذا ملزوم له
وهذا قبل ان المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة لان المعنى المفرد لا يفهم

من اللفظ حتى يعرف ان اللفظ دال عليه فلا بد ان يعرف ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
حتى يعرف دلالته عليه فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه بخلاف
المعنى المركب فانه انما يحتاج الى العلم بجنس المركب لا بالتركيب المعين فيعرف انه اذا
قيل قام فلان انه فعل القيام القايم به فاذا قيل زيد عرف انه فعل القيام القايم بزيد بخلاف
مسمى زيد من زيد لزم الدور وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد فما دل على الباري
انما يعرف دلالته عليه اذا عرف انه مستلزم له وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول
عليه فلا يعرف ان هذا دليل على هذا المعين حتى يعرف المعنى والدليل وان الدليل مستلزم للمعين
المدلول عليه فلو استفيد معرفة المعين من الدليل لزم الدور بل يكون ذلك المعين مقصود
قبل ذلك هذا وتلك الامور مستلزمة له وايات عليه فكلما تصورت تصور المدلول عليه
فيكون كما قال تعالى تبصرة وذكرى لكل عبد منيب تبصرة اذا قدرانه من طيف من الشيطان
متشككه فيما عرفه اولا فاذا راى اياته المستلزمة لوجوده كان ذلك تبصرة من
ذلك الطيف كما قال تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا
هم مبصرون ويكون تذكرة اذا حصل نسيان وغفلة بذكره بالله فهي تبصرة لما قد
يعرض من الجهل وتذكرة لما قد يحصل من غفلة وان كان اصل المعرفة فطريا حصل
في النفس بلا واسطة البتة وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ان الادلة نوعان اقيسة وايات
فاما الاقيسة فلا تدل الا على معنى كلي لا تدل على معنى معين فاذا قيل هذا محدث وكل
محدث فله محدث قديم او كل ممكن فلا بد له من واجب فانما يدل على قديم واجب الوجود
بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه فاذا قدر انه
عرف انه واحد لا يقبل الشركة فانه لا يعرف عينه فلا بد ان يعرف عينه بغير هذه الطريق
والايات تدل على عينه لكن كون الاية دليلا على عينه مشروط بمعرفة عينه قبل اذ لو لم
يعرف عينه لم يعرف ان هذه الاية مستلزمة لها فعلم انه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه
بحيث يميز بينه وبين ما سواه كما ذكره ابو محمد بن عبد ولهذا كل من تطلب معرفته بالدليل
فلا بد ان يكون مشعورا به قبل هذا حتى يطلب عليه او على بعض احواله واما ما لا

تعرفه النفس بوجه فلا يكون مطلوبًا لها بوجه واذا كان مطلوبًا لها فلا يمكن ان
تستدل عليه بشي حتى يعلم انه يلزم من تحقق الدليل تحققه وقد بسط هذا في موضع
اخر وبين فيه ان التصور البسيط المفرد لا يجوز ان يكون مطلوبًا بالحد وانما يطلب
بالحد ما يكون مشعورًا به من بعض الوجوه فيطلب الشعور به من وجه اخر وهذا
لم يكن بمجرد الحد معرفًا بالمحدود ان لم يعرف ان الحد مطابق له وهو لا يعرف ذلك ان لم
يعرف المحدود والا فمجرد الدعوى لا يفيد وكذلك الدليل القياسي اذا قيل كل
مسكر خمر وكل خمر حرام فان لم يعرف المقدمتين لم يعرف النتيجه واذا كان اية على شي
معين مثل كون الكوكب الفلاني كالجدي مثلًا علامة على جهة الكعبه فلا بد ان
يكون قد عرف الجدي وعرف انه من جهة الشمال وعرف ان الجهة المعينة جهة الكعبه
في الجنوب فاذا راى الجدي علم ان جهه الكعبه تقابله ولولا تقدم معرفته بالدليل وهو
الجدي والمدلول عليه وهو جهة الكعبة لم يمكنه الاستدلال لكنه عرفهما ولا الدليل
والمدلول عليه ثم خفي عليه المدلول وهو جهة الكعبه في بعض الاوقات والمواضع فلما راى
الدليل عرف المدلول الذي كان قد جهله بعد علمه به كمن سمع مناديًا ينادي باسم من
يطلبه كابنه واخيه وقد اضل مكانه فاذا سمع الاسم استدل به على المسمى الذي كان
يعرفه قبل هذا ولكنه قد حصل له به نوع من الجهل بعد ذلك فالايات الداله على
الرب تعالى اياته القوليه التي تكلم بها كالقران والايات الفعليه التي خلقها في الانفس
والافاق يدل عليه ويحصل بها التبصره والذكرى وان كان الرب تعالى قد عرفته
الفطره قبل هذا ثم حصل لها نوع من الجهل والشك والنسيان ونحو ذلك ومما ينبغي ان
يعرف ان علم الانسان بالشي وتصوره له شي وعلمه بانه عالم به شي وعلمه بان علمه حصل
بالطريق المعين شي ثالث وكذلك ارادته وحبه شي وعلمه بانه مريد ومحب له شي وكون
الاراده والمحبه حصلت بالطريق المعين شي ثالث فالمتوضي والمصلي والصايم يحصل في
قلبه نيه ضروريه لفعل الاختياري لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه وان لم يتكلم بالنيه ثم قد
يظن ان النيه انما حصلت بتكلمه بها وهو غالط في ذلك وكذلك قد يحصل له علم ضروري

بطن

لمخبر بالاخبار المتواتره ثم نظر في دلالة الخبر فيظن ان العلم الحاصل له لم يحصل الا بالنظر
وهو قد كان قبل النظر عالمًا وقد يقال ان النظر وكد ذلك العلم او احضره في النفس
بعد ذهول النفس عنه وهذا مما يبين لك ان كثيرًا من النظار يظنون انهم لم يعرفوا الله
الا بالطريق المعين من النظر الذي سلكوه فقد يكون صحيحًا وقد يكون فاسدًا فان كان فاسدًا
فهو لا يوجب العلم وهم يظنون ان العلم انما حصل به وهم غالطون بل العلم كان قد حصل
بدونه وان كان صحيحًا فقد يكون موكدًا للعلم ومحضرًا له ومثبتًا له وان كان العلم حاصلًا
بدونه وهذه الامور من تصورها حق التصور تبين له حقيقة الامر الذي يعرفه عامة الخلق
وهو اجل المعارف عندهم من حصره في طريق معين لا يعرفه الا بعضهم كان جاهلًا
لو كان ذلك الطريق صحيحًا فكيف اذا كان فاسدًا ومما يوضح الكلام في هذا ان الذكر
المشروع لله هو كلام تام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الكلام بعد القران اربع
وهن من القران سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فاما مجرد ذكر الاسم المفرد
وهو قول القايل الله الله فلم يات به الشريعه وليس هو كلامًا مفيدًا اذ الكلام المفيد
ان يخبر عنه باثبات شي او نفيه واما التصور المفرد فلا فايدة فيه وان كان ثابتًا باصل
الفطره وان كان العلوم بالفطرة ما يدخل فيه امور ثبوتيه وسلبيه ه فصل
قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله ليعرف ان الامر في ذلك واسع وان
ما يحتاج الناس الى معرفته مثل الايمان بالله ورسوله فان الله يوسع طرقه وييسرها
وان كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلًا عظيمًا وليس الامر كما يظنه كثير من اهل
الكلام من ان الايمان بالله ورسوله لا يحصل الا بطريق يعينونها وقد يكون الخطا
الحاصل بها يناقض حقيقة الايمان كما ان كثيرًا منهم يذكر اقوالًا متعدده والقول
الذي جات به الرسل وكان عليه سلف الايمه لا يعرفه ولا يذكره وهذا موجود في عامه
الكتب المصنفه في المقالات والملل والنحل مثل كتاب ابي عيسى الوراق والنوبختي
وابي الحسن الاشعري وابي عبد الله الشهرستاني لحدهم يذكرون من الاقوال اليهود
والنصارى والفلاسفه وغيرهم من الكفار ومن اقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة

والمرجيه والكلابية والكرامية والمجسمه والحشويه وانواعًا من المقالات والقول
الذي جا به الرسول وكان عليه الصحابه والتابعون وايمه المسلمين لا يعرفونه
ولا يذكرونه بل وكذلك كتب الادله والحجج التي يحتج فيها المصنف للقول الذي يقول انه
الحق لحدهم يذكرون في الاصل العظيم قولين او ثلاثه او اربعه او اكثر من ذلك وينصرون
احدها ويكون كما ذكروه اقوالًا فاسده مخالفه للشرع والعقل والقول الذي جا به
الرسول وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول لا يعرفونه ولا يذكرونه
فيبقى الناظر في كتبهم حايرًا ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ولكن قد يستفيد من رد
بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها وهذا موجود في عامة اهل الكلام
والفلسفة ومتقدميهم ومتاخريهم الى كتب الرازي والامدي ونحوها ليس فيها من
امهات الاصول الكلية والالهية القول الذي هو الحق بل يجد ما يذكرونه من المسايل
واقوال الناس فيها اما ان يكون الكل خطا واما ان يذكروا القول الصواب من حيث
الجمله مثل اطلاق القول باثبات الصانع وانه لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله لكن لا
يعطون هذا القول حقه لا تصورًا ولا تصديقًا فلا يحققون المعنى الثابت في نفس
الامر من ذلك ولا يذكرون الادله الداله على الحق وربما بسطوا الكلام في بعض
المسايل الجزييه التي لا ينتفع بها وجدها بل قد لا يحتاج اليها واما المطالب العاليه
والمقاصد الساميه من معرفة الله والايمان به وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
فلا يعرفونه كما يجب وكما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يذكرون من ذلك ما
يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول وابن رشد الحفيد واحد من هولا ولهذا
لما ذكر اصناف الامه وجعلهم اربعة اقسام باطنيه وحشويه ومعتزله واشعريه
جرى في ذلك على طريق امثاله من اهل الكلام والفلسفة وهو قد نبه على كثير مما جا به
القران كما سنذكره عنه لكن المقصود انه في تقسيم الامه لم يذكر القسم الذي كان
عليه السلف والايمة وعليه خيارها الى يوم القيمة لكنه صدق في وصفه من ذكره بالتقصير
عن مقصود الشرع فانه كما قال قال وذلك انه يظهر من غير ما اية من كتاب الله تعالى

انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارى تعالى بادلة عقلية منصوصًا
عليها فيها مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الايه
ومثل قوله افي الله شك فاطر السموات والارض الى غير ذلك من الايات الواردة في
هذا المعنى قال ـــــ وليس لقايل ان يقول انه لو كان واجبًا على كل من امن بالله
ان لا يصح ايمانه الا من قبل وقوفه على هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم
لا يدعو احدًا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها كانت تعرف
بوجود البارى سبحانه وتعالى ولذلك قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من يبلغ به بلادة الطبع وبلادة القريحة الى
ان لا يفهم شيًا من الادلة الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور وهذا فهو اقل الوجود
فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع قال ـــــ فهذه حال الحشوية مع ظاهر
الشرع قال ـــــ واما الاشعرية فانهم راوا ان التصديق بوجود البارى تعالى
لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها
ودعى الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم
محدث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركب الاجسام من اجزا لا تتجزى
وان الجز الذي لا يتجزا محدث وان الاجسام محدثه بحدوثه وطريقتهم التي سلكوها في
بيان حدوث الجز الذي لا يتجزا وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد وبالجملة حدوث الاجسام
طريقة معتاصة يذهب على كثير من اهل الرياضه في صناعه الجدل فضلًا عن الجمهور
ومع ذلك فهي غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى تعالى وذلك انه اذا
فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض في
وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الجدل الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث
لسنا نقدر ان نجعله ازليًا ولا محدثًا اما كونه محدثًا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث
الى محدث ويمر الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازليًا فانه يوجب ان يكون
فعله المتعلق بالمفعولات ازليًا فيكون المفعولات ازليه والحادث يجب ان يكون وجوده

متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول
لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك فان من اصولهم ان المقارن للحادث حادث
قلت ــــــ من اصولهم التي تلقوها عن المعتزلة ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث
وهذا متفق عليه بين العقلا اذا اريد به الحادث بالشخص فان ما لا يسبق الحادث المعين
يجب ان يكون حادثا واما ما لا يسبق نوع الحوادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه
ينبني هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث وما يكون
الحادث نوعه حادثا والنوع لم يزل حتى ان كثيرا من اهل الكلام اذا راوا ان الحركات حادثه
او غيرها من الاعراض اعتقدوا ان ما لا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين ما
لا يسبق الحادث المعين وما لا يسبق النوع الدايم الذي احاده حادثه فهو لا يسبق
النوع وان سبق كل واحد من احاده ولما تفطن كثير من اهل الكلام للفرق ارادوا ان
يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه كما قد ذكر ذلك في موضعه
فهم لا يسلمون وجود حوادث لا اول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث
العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث
ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الافراد دايم النوع عن فاعل
قديم فهو يقول لا يمكن وجود حادث عن فاعل ازلي الا بفعل حادث الافراد دايم النوع
وهم يسلمون ذلك قال وايضا ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب ان يكون
هناك علة صيرته باحدى الحالين اولى منه بالاخرى فيسال ايضا في تلك العلة مثل هذا
السوال وفي علة العلة فيمر الامر الى غير نهاية قال ــــــ وما يقوله المتكلمون في
جواب هذا من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمه ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك
لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون
الفعل المتعلق بايجاده حادثا سوا فرضنا الارادة قديمة او حادثه متقدمه على الفعل او
معه فكيف ما كان فقد يلزمهم ان يجوزوا على القديم احد ثلاثة امور اما ارادة حادثه وفعل
حادث واما فعل حادث وارادة قديمه واما فعل قديم وارادة قديمه والحادث ليس يمكن

ان يكون في فعل قديم بلا واسطه ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمه ووضع
الاراده نفسها هي الفعل المتعلق بالمفعول شي لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فعل
فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل
وايضا فهذه الارادة القديمه يجب ان تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له اذ
كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي
اقتضت ايجاده الا بعد انقضا دهر لا نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضي فيجب
ان لا يخرج هذا المراد الى الفعل او ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو
بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وايضا فان الارادة
التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص دون وقت لا بد ان يحدث فيها في
وقت ايجاد المراد قدر زايد على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم
الفعل والا لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت اولى من عدمه وايضا
كيف يتعين وقت الحدا الحادث من غير ان يتقدمه زمان ماض محدود الطرف الى
ما في هذا كله من التشغيب والشكوك العويصه التي لا يتخلص منها العلما المهرة
بعلم الكلام والحكمه فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان
من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فان الطرق التي سلكها هولا القوم في حدوث
العالم قد جمعت هذين الوصفين معا اعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع
هذا برهانيه فليست تصلح لا للعلما ولا للجمهور ونحن ننبه هاهنا على ذلك بعض
التنبيه فنقول ــــــ ان الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان احدهما وهو
الاشهر الذي اعتمد عليها عامتهم ينبني على مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومونه
من اثبات حدوث العالم احدها ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض اي لا تخلو منها
والثانيه ان الاعراض حادثه والثالثه ان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
اعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فاما المقدمه الاولى وهي القايله ان الجوهر
لا يعرى من الاعراض فان عنوا الاجسام المشار اليها القايمه بذاتها فهي مقدمة صحيحة

وان عنوا بالجواهر الجز الذي لا يتجزا وهو الذي يريدونه بالجوهر ففيها شك ليس
باليسير وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده اقاويل
متضاده شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وانما
ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعه قليل جدا والدلايل التي يستعملها الاشعريه
في اثباته خطابيه في الاكثر وذلك ان اشهر دلايلهم المشهوره في ذلك هو انهم يقولون
ان من المعلومات الاول ان الفيل مثلا انما يقولون فيه انه اعظم من النمله من قبل زياده
اجزا فيه على اجزا النمله واذا كان ذلك كذلك فهو مولف من تلك الاجزا وليس هو
واحدا بسيطا فاذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط
انما دخل عليهم من شبه الكميه المنفصله بالمتصله فظنوا ان ما يلزم في المنفصله يلزم في
المتصله وذلك ان ما يصدق هذا العدد اعني ان نقول ان عددا اكثر من عدد من
قبل كثرة الاجزا الموجوده فيه اعني الوحدات واما الكم المتصل فليس يصدق ذلك
فيه ولذلك نقول في الكم المتصل انه اعظم واكبر ولا نقول اكثر ونقول في العدد انه اكثر
ولا نقول انه اكبر وعلى هذا القول فتكون الاشيا كلها اعدادا ولا يكون هنالك عظم
متصل اصلا فتكون صناعه الهندسه هي صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه
ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعني الاعظام الثلاثه التي هي الخط والسطح والجسم
وايضا فان الكم المتصل هو الذي يمكن ان يفرض عليه في وسطه نهايه تلتقي عندها
طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد ولكن يعارض هذا ايضا ان الجسم وساير
اجزا الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شي منقسم او الى شي غير منقسم
فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجز الذي لا ينقسم الى غير وان انقسم الى منقسم عاد
السوال ايضا في ذلك المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم فان انقسم الى منقسم الى غير
النهايه كانت في الشي المتناهي اجزا لا نهايه لها ومن المعلومات الاول ان اجزا المتناهي
متناهيه ٥ قلت هذا الموضع هو الذي اوجب قول النظام ونحوه
بالطفره وقول طايفه من المتفلسفه والمتكلمين بقبول انقسامه الى غير نهايه بالقوه لا بالفعل

وقد اجاب عن هذا طايفه من نفاة الجز بان كل ما يوجد فهو يقبل القسمه بمعنى
امتياز شي منه عن شي وهي القسمه العقليه المفروضه لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى
من الاجزا الان الموجود ان قيل انه لا يقبل القسمه بالفعل لم يكن فيه اجزا لا تتناهى
وان قيل انه يقبلها بالفعل فاذا صغرت اجزاوه فانها تستحيل وتفسد وتفنى كما
تستحيل اجزا الما الصغار هوا واذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم ان تكون باقيه
قابله لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود اجزا لا تتناهى ٥ قال ومن
الشكوك المعتاصه التي يلزمهم ان يشكلوا اذا احلت الجز الذي لا يتجزا ما القابل لنفس
الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان
من اصولهم ان الاعراض لا تفارق فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث في موجود ما
او موجود ما ٥ قلت من يقول الاحداث هو نفس المحدث والخلق هو نفس
المخلوق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعريه لا يسلم ان الحدوث عرض ولا ان
له محلا فضلا عن ان يكون موجودا لكنه قد قدم امثال هذا وانه لابد للمفعول
من فعل وحينيذ فيقال الاحداث قايم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث
ليس عرضا موجودا قايما من غير احداث المحدث ويقال ايضا ان هذا ينبني على ان المعدوم
شي وان الماهيات في الخارج زايد على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون
الجواب ان القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذي ذكره تقرير لطريقه
اصحابه المشهوره ان الحادث مسبوق بالامكان والامكان لابد له من محل فلابد للحدوث من محل
قال وايضا فقد يسالون ان كان الموجود يكون عن عدم فبم يتعلق فعل الفاعل
فانه ليس بين الوجود والعدم وسط عندهم واذا كان كذلك وكان فعل الفاعل
لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بذات
فقد متوسطه بين العدم والوجود وهذا الذي اضطر المعتزله الى ان قالت ان في العدم
ذاتا ما وهو لا ايضا يعني المعتزله يلزمهم ان يوجد ما ليس هو بالفعل موجودا
بالفعل وكلا الطايفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلا ٥ قلت هذا

هو الشبهة المشهورة في فعل الفاعل واحداث المحدث وذلك انه ان قيل يتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما وان قيل يتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه يتعلق به حين وجوده بمعنى انه هو الذي يجعله موجودا لا بمعنى انه كان موجودا بدونه فجعله ايضا موجودا ه قال فهذه الشكوك كما ترى ليس في صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدا لمعرفة الله تعالى وخاصة للجمهور فان طريقة معرفة الله تعالى اوضح من هذا واصح على ما سنبين بعد من قولنا قال واما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك انا شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى الغائب فان كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب اعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهد منها قياسا على ما شاهدنا فقد يجب ان يفعل مثل ذلك في الاجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لا هو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان يجعل الفحص عنه من امر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله تعالى بيقين قال وهي طريق الخواص وهي التي خص بها ابرهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو في الاجرام السماوية واكثر النظار انما انتهوا اليها واعتقدوا انها الهة ه قلت قول هذا وامثاله ان ابرهيم استدل بطريقة الحركة هو من جنس قول اهل الكلام الذين ذمهم سلف الامة ان ابرهيم استدل بطريق لكن هو يزعم ان طريقة الحركة الخواص طريقة ارسطو واصحابه حيث استدلوا بالحركة على ان حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك واولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابرهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لا نهاية لها وكل من

بفساد طريقة الاخرين وبين تناقضه بالادلة العقلية وحقيقة الامر ان ابرهيم لم يسلك واحدا من الطريقين ولا احتج بالحركة بل بالافول والاحتجاب الذي هو المغيب وان الافل لا يستحق ان يعبد ولهذا قال اني بريء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابرهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى ان افل كانت متحركة ولم ينف عنها المحبة ولا تبرا منها كما تبرا مما يشركون لما افلت فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابرهيم بل نافاه افولها ه قال ابن رشد وايضا فان الزمان من الاعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان وايضا فالمكان الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون فالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه لانه ان كان خلاء على راي من يرى ان الخلاء هو المكان احتاج الى ان يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء اخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الراي الثاني لزم ان يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج ذلك الجسم الى جسم ويمر الامر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وادلتهم التي يرومون بها بيان ان الاعراض انما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا اعني من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة فاما ان تكون منتقلة من محل الى محل واما ان تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه من قبل ان تظهر ثم يبطل هذين القسمين يظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما يشك في امره مثل الاعراض الموجودة في الاجرام السماوية من حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول ادلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب واما المقدمة

الثالثه وهي القايله ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمه مشتركه الاسم وذلك انها يمكن ان تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من احادها والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كانك قلت ما لا يخلو ~~من عرض ما يشار اليه فهو مادي اعني~~ هذا السواد المشار اليه فهو مادي اعني ما لا يخلو من عرض ما يشار اليه وذلك ان العرض الحادث يجب بالضروره ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو وهذا خلف لا يمكن واما المفهوم الاول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل اعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد اعني الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهيه اما متضاده واما غير متضاده كانك قلت حركات لا نهايه لها وحركات وسكونات لا نهايه لها كما يرى كثير من القدما في العالم اعني انه يتلون واحد بعد واحد ولهذا لما شعر المتاخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمه راموا شدها وتقويتها بان يثبتوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض لا نهايه لها وذلك انهم زعموا انه يجب على هذا الوضع ان لا يوجد في المحل منها عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لا نهايه لها وذلك يودي الى امتناع الموجود منها اعني المشار اليه لانه يلزم ان لا يوجد الا بعد انقضا ما لا نهايه له ولما كان ما لا نهايه له لا ينقضي وجب ان لا يوجد المشار اليه اعني الفرد موجودا مثال ذلك ان الحركه الموجوده اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجدت قبلها حركات لا نهايه لها فقد كان يجب ان لا يوجد ذلك ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا اعطيك هذا الدينار حتى اعطيك قبله دنانير لا نهايه لها قالوا فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدا قال وهذا التمثيل ليس بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدا ونهايه ووضع ما بينهما متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاه اياه يقع في زمان فاشترط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين ذلك الزمان الذي تكلم فيه ازمنه لا نهايه لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهايه لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين امره لا يشبه المسله الممثل بها واما قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشيا لا نهايه لها لا يمكن وجوده فليس

بصادق من جميع الوجوه وذلك ان الاشيا التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما على جهة الاستقامه الدور واما على جهة الاستقامه فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهيه الا ان يعرض فيها ما ينهيها مثال ذلك انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان قد ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم واما التي تكون على استقامه مثل كون الانسان من انسان اخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح ان يمر الى غير نهايه لانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخر وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقه عن فاعل اخر غير الانسان الذي هو الاله وهو المصور له ويكون الاب انما منزلته منزله الاله من الصانع فليس يمتنع ان يوجد ذلك يفعل فعلا لا نهايه له بالات غير متناهيه مبتدله ان يكون فعله لاشخاص الناس على الدوام باشخاص لا نهايه لها اعني انه يفعل الابنا بالابا واليه الاشاره في قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك ه قلت

مضمون هذا الكلام ان التسلسل في العلل ممتنع لان العله يجب وجودها عند وجود المعلول واما في الشروط والاثار مثل كون الوالد شرطا في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف قد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفه في قولهم بقدم الافلاك وانما غايته ابطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مره ان حجه الفلاسفه باطله على تقدير النقيضين فانه ان امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وان جاز وجوده لم يمتنع ان يكون وجود الافلاك متوقفا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهوده من الاناسي والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن عله تامه مستلزمه لمعلولها ويقتضي انه يلزم من قولهم ان لا يكون للحوادث فاعل اذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعله التامه المستلزمه لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم ان يحدث عنها شي بوسط او غير وسط

لان ذلك يقتضي تاخر شيء من معلوله لانها فلا تكون تامه بل فيها امكان تما بالقده لم
تخرج الى الفعل وهو نقيض قولهم ه قال ابن رشد وايضا فان قولهم ان
الحركه المشار اليها لا تخرج الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها قول للاسلميه
الخصوم فان الخصوم يقولون انه لا ينقضي الا ما له ابتدا وما لا مبدا له كما نصنعه
نحن فلا انقضا له وبهذا ينكرون قولهم ان ما وقع في الماضي فقد دخل في الوجود لان
معنى دخل في الوجود انه تناهى وجوده وكمل ولا يتناهى الا ما له ابتدا فاما ما لم يبتدي
فلا يدخل في الوجود ه قلت لفظ الانقضا والقضا قد يعني بها الكمال
والتمام كما فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فاذا قضيتم مناسككم وقد انقضت
هذه السنه وانقضى شهر رمضان ونحو ذلك فعلى هذا لا يكون المنقضي الذي كمل وتم
الا ما له ابتدا اذ ما لا اول له لا يعقل كماله وتمامه وقد يعني بلفظ الانقضا الانتها
والمضي والزوال فيعني ان الحوادث التي كانت قبلنا قد انقضت ومضت وانتهت بمعنى انه لم
يبق منها شي وعلى هذا فقول القايل كل حركه لا تكون قبلها حركات لا نهاية لها معناه
حتى توجد قبلها حركات لا ابتدا لها ليس المراد لا اخر لها بل المراد ليس لها ابتدا وهذا
صحيح وهو اول المسله والمنازع يقول اذا كانت الحركات لا اول لها فالمعنى انه
قد مضى في الماضي ما لا ابتدا له كما يقال انه سيوجد في المستقبل ما لا انتها له وهذا
هو قوله فما الدليل على بطلان هذا فهنا اشتراك واشتباه في الالفاظ والمعاني اذا تبين
ظهر المعنى ولفظ الدخول في الوجود قد يتناول لما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده ويتناول
ما وجد معا وما وجد متعاقبا لكن قول القايل ان الماضي دخل في الوجود دون المستقبل
عند منازعه فرق لا تاثير له فان ادلته النافيه لامكان دوام ما لا يتناهى كالمطابقة
والشفع والوتر وغير ذلك يتناول الامرين وهي باطله في احدهما فيلزم بطلانها في الاخر
ومن اعتقد صحتها مطلقا كابي الهذيل والجهم طردوها في الماضي والمستقبل وهو خلاف
دين المسلمين وغيرهم من اهل الملل وهذا الذي يذكره هولا المتفلسفه انما يتوجه فيما مضى ولم
يبق كالحركات فاما النفوس الانسانيه المجتمعه اذا قالوا بانه الان في الوجود منها ما لا

يتناهى وهو ممتنع وان ذلك لا يزال يزيد لم يكن ما ذكروه في الحركات متناولا لهذا ولهذا فر ابن
رشد من ذلك الى ان جعل النفوس واحده بالذات وشبهها بالضوء مع الشمس والضوء عرض
وفساد هذا القول معلوم وليس هذا موضع بسطه ولهذا قال ابن رشد هنا وهذا كله
ليس بينا في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من هذه الاشيا انه برهان فليس
برهانا ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور اعني البراهين البسيطه التي كلف الله تعالى بها
الجميع من عباده الايمان به قال فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقه ليست برهانية
صناعية وايضا فان خصمهم لا يضعون قبل الدوره المشار اليها دورات لا نهاية لها الان
من اصولهم ان ما لا نهاية له هاهنا الجايز الوجود هو الذي يوجد ابدا شي خارج عنه اعني انه يمكن
ان يزاد عليه دايما فهم انما يضعون ان قبل هذه الدورة المشار اليها دورة وقبل تلك الدورة دورة
وذلك الى غير نهايه على التعاقب على محل واحد اي متى وجدت دورة وجدت قبلها في المحل دورة
وان هذا الدور الى غير نهايه كالحال في المستقبل فانا نقول ان بعد هذه الدورة دورة وبعدها
دورة الى غير نهايه ولا نقول ان بعد هذه الدوره دورات لا نهاية لها فيلزم من هذا ان تكون
بعد الدوره التي كانت اليوم بعد عشرة الاف سنه دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار اليها
الان فيكون ما لا نهاية له لها وبعد الدوره اعظم مما لا نهاية له وذلك محال وكذلك الحال في الادوار
الماضيه وقولهم ان الفرق بين ما مضى وبين ما ياتي انما ياتي لم يدخل في الوجود بعد وانما مضى
قد انصرم وانقضى وما انصرم وانقضى فواجب ان يدخل في الوجود فهو متناه قول حق الا ان
الموضع الذي يضعه خصمهم في الدورات ليس بهذه الصفه وذلك انه اذا لم يكن هنالك حركة
واجبا ان يكون اولي يستحيل ان يكون قبلها حركه فليس يجب ان يكون هاهنا جمله هي اول جملة
دخلت في الوجود ولا جز منها هو اول جز دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود انما هو
شخص واحد واشخاص متناهيه ان كانت من الاشيا التي توجد منها اكثر من شخص واحد وذلك على
جهة التعاقب على محل واحد فمن اين يلزم ليت شعري ان كان الداخل منها في الوجود انما هو واحد
وقبله واحد ان يكون هاهنا جمله غير متناهيه دخلت في الوجود معا والاصل في هذا كله ان لا
يدخل في الوجود الا ما انقضى وجوده وما انقضى وجوده ولا ينقض الا ما ابتدي وجوده وانما كان

يلزم ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له الماضي في الوجود لو كان دخله معًا اعني ما لا
نهاية له واما الداخل فيه شخص فشخص على محل واحد وكانك قلت على الجسم الدوري
وليس هناك اول فليس يجب ان يكون ما دخل منها في الوجود منحصرًا او متناهيًا لان
المتناهي هو الذي يمكن ان يزاد عليه شي واي جمله فرضناها متناهيه فانه يمكن ان يكون
فيما حمله اخرى وهذا هو حد ما لا نهاية له الجايز الوجود اعني ان يكون ابدًا يوجد شيء
خارج عنه وسالون كما ان تقدير وجود الباري سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه وهذا
معنى قولنا لم يزل ولا يزال هل تقدر افعاله في الماضي متناهيةً او غير متناهيه فان قالوا غير متناهيه
كما هو في المستقبل فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له في الماضي على الشرط الذي يوجد عليه ما لا
نهاية له اعني ان لا يوجد معًا وان لا ينقطع الامكان وان قالوا غير ذلك فقد حالوا على الوجود
الازلي ان تكون افعاله ازليةً ويلزمهم ذلك في علمه بالحادثات وارادته لها فتكون معلوماته
بالفعل متناهيه وكذا ارادته وبالقوة غير متناهيه اما في الماضي فمن قبل انه لا يجوز عندهم
ان تكون افعال لا نهاية لها واما في المستقبل فمن قبل ان ما لا نهاية له انما يوجد عندهم بالقوة وذلك
شي لا يقولونه فان قالوا ارادته ومعلوماته غير متناهيه بالفعل فقد سلموا دخول ما لا نهاية له
بالفعل في الدخول قال ــــــ وهذا كله تشويش لعقايد المتشرعين وصد عن الغايه التي
قصد بها تعريفهم هذه الاشيا وهو ان يكونوا مصممين في هذه الاشيا اخبارًا فان من ليس مصمم
العقيدة في هذه ليس بخير ❊ قلت ــــــــــ وقول القايل هذا متناه او غير متناه لفظ
مجمل يراد به ما لا يتناهى من اوله ولا من اخره فلا يمكن ان يزاد عليه ويراد به ما لا يتناهى من اوله
فقط او من اخره فقط كالحوادث الماضيه اذا قيل لا تتناهى فانه لا نهاية له من جهة الابتدا
بمعنى انه لا ابتدا لها ولكن اذا قدر انها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف ❊ قال
ابن رشد ملخصًا هولا المتكلمين لا يقولون ان قبل الدوره المعينه دورات لا نهاية لها بالمعنى
الاول اي ليس لها اول ولا اخر بل يعرفون انه حينيذ يكون الدورات اخر وهذا عندهم
هو الذي لا يتناهى بالمعنى الاخر وهو جايز عندهم قال لان من اصولهم انما لا نهاية له الجايز الوجود
هو الذي يوجد ابدًا شي خارج عنه اعني انه يمكن ان يزاد عليه دايمًا قال فهم انما يضعون ان قبل هذه الدورة

المشار اليها دورة وقبل تلك الدورة دورة الى غير نهاية على التعاقب على محل واحد كالحال
في المستقبل فانا نقول بعد هذه الدورة دورة وبعد هذه الدورة دورة الى غير نهاية ولا
نقول ان بعد هذه الدوره دورات لا نهاية لها فيلزم ان يكون بعد هذه الدورة بدل عشرة
الاف سنه دورات لا نهاية لها وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيكون ما لا نهاية له اعظم
مما لا نهاية له وذلك محال فمعنى ما لا نهاية له الذي جعل مقتضاه محالا هو الذي لا يقبل
ان يزاد عليه وهو ما لا اول له ولا اخر واما اذا قيل وجد قبل هذه الدورة دورة وقبلها
دوره الى غير نهاية فهنا انما نفيت النهاية عن الجانب الماضي دون المستقبل فلا يطلق على
الجمله انها لا تتناهى لانها تناهت من احد الجانبين وان كانت غير متناهيه من الجانب الاخر
فهو مسلم امتناع انقضا وجود في الماضي اذا اريد به ما لا يتناهى من الجانبين وما قدر متناهيًا
من احدهما فهو لا يسلم امتناع انقضايه ولا يطلق عليه انه لا يتناهى بل هو عنده قد تناهى لان
انقضا والتناهي والانقضا واحد لكن يقال ــــــ فيه انه وجد شيًا قبل شي الى غير نهايه مسلوبه
عن ابتدايه لا عن الجانب الذي انتهى اليه ويقال لا يتناهى مقيدًا لا مطلقًا كما قال لان من اصولهم
انما لا نهاية له الجايز وجوده وهو ان يكون الذي يوجد ابدا شي خارج عنه اي يمكن ان يزاد عليه
دايمًا فهذا تسميه ما لا نهاية له الجايز وجوده وهو ان يكون خارجًا عنه شي يمكن ان يزاد عليه دايمًا
هو انما يقبل الزيادة من الجهه التي تناها منها فهو متناه من احد الطرفين غير متناه من الطرف
الاخر فلهذا جاز ان يقال ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب ويجوز ان يقال ــــــ
لا يتناهى لعدم تناهيه من الجانب الاخر ولهذا نقول ان لا يدخل في الوجود الا ما انقضى وجوده
وما انقضى ولا ينقضي لا ما ابتدا وجوده لانه اذا قدر ان الحوادث دايمة لم تزل ولا تزال
لم تنقض وانما يفرض الانسان انقضا الماضي فرضًا وانما المنقضي ما لم يبق فيه شي اذا كانت
مستمره مما انقضت ولا انتهت بعد شي وهو لم يزل ولا يزال فما دخلت في الوجود الذي
وجد من الماضي فهو متناه ليس هو مما لا يتناهى وانما يكون قد دخل ما لا يتناهى اذا كان
مجتمعًا في الوجود فيكون قد انقضى مع كونه غير متناه وهذا ممتنع فاما ما يوجد شيًا بعد شي وهو
لم يزل ولا يزال فهذا ليس يجب ان يكون ما دخل منه في الوجود منحصرًا او متناهيًا لانه لم ينقض

بل هو متواصل الوجود والمنقضي عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شي وليست الحوادث
المستمرة كذلك فلفظ انقضى وانتهى وانصرم ونحو ذلك معناها متقارب فاذا قال
المتكلم الحوادث الماضية قد انقضت فلو لم تكن متناهية للزم انقضا ما لا نهاية له كان
هذا تلبيسا فانها اذا جعلت منقضية فانما انقضت من جهتنا لا من البداية ومن هذه
الجهة هي متناهية واما من الابتدا فلا انتها لها ولا انقضا لها وما لا يتناهى هو ما لا ينقضي
ولا ينصرم فاذا قيل انصرم وانقضى ما لا يتناهى كان هذا تناقضا بينا والحوادث الماضية
ليس لها اول فاذا قدر انها انقضت فقد انتهت وانصرمت فلا يطلق عليها انها لا تتناهى مع
تقدير انها تنقضي بل اذا قدر تناهيها فقد انقضت وان قدر استمرارها فلم تنقضي وما ذكره
ابن رشد كما انه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل كما
يقوله من يقوله من المتكلمين فهو مبطل ايضا لقول اخوانه الفلاسفة الذين يقولون بوجود ما لا
يتناهى ولا له اول ولا اخر في قدمين مختلفين كما يقولون ان حركة كل واحد من الافلاك
لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية مع ان احدى الحركات اكثر واعظم من الاخرى كما يقولون
ان القمر يتحرك في كل شهر مرة والشمس في كل سنة مرة والفلك المحيط في كل يوم مرة فهو اعظم
مقدارا واسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما فانه محيط بالجميع فهو اعظم وهو يتحرك
كل يوم الحركة الشرقية التي يتحرك بها الجميع الافلاك وليس في الافلاك ما يتحرك كل يوم غيره
فتكون حركته اكثر واكثر من حركة سائر الافلاك فلك الشمس والقمر وغيرهما فان الايام اكثر عددا
من الشهور واكثر واكثر عددا من الاعوام ونفس المتحرك كل يوم حركته اعظم مقدارا مما يتحرك
في الشهر والعام مع ان كلا من هذه الحركات ليس لها اول ولا اخر عندهم فيلزم من ذلك ان
يكون ما لا يتناهى وليس له اول ولا اخر لحركة فلك القمر والشمس يصلح ان يزاد عليه اضعافا
مضاعفة وهو حركة الفلك المحيط فيكون ما لا يتناهى من الجانبين ليس له اول ولا اخر اعظم
مما لا يتناهى وليس له اول ولا اخر واكثر منه وهذا هو الذي بين ابن رشد وغيره من
النظار انه ممتنع ولا يلزم هذا ائمة اهل الملل الذين قالوا ان الرب يفعل افعالا او يقول
كلمات لا نهاية لها ليس لها اول ولا اخر فان هولا يقولون لا قديم الا الله وحده وما سواه

محدث مخلوق فلم يعم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى هو ما لا اول له ولا اخر فما كان
له منتهى ينتهي اليه محدود فلا بد ان يكون له مبدا محدود فلا يتناهي في النهاية الا وله مبدا محدود ولهذا
قال ـــ وايضا فان خصماهم لا يضعون قبل الدورة المشار اليها دورات لا نهاية لها لان
من اصولهم ان ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد ابدا شي خارج عنه اعني انه يمكن ان يزاد عليه
دايما الى قوله وقولهم ان الفرق بين ما مضى وبين ما ياتي لم يدخل في الوجود بعد وان ما مضى قد انقضى
وانصرم وما انقضى وانصرم فواجب ان يدخل في الوجود فهو متناه فهو قول حسن ومراده بذلك ان
الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدا واما ما لا ابتدا له فلا انتها له ولا ينقضي ولا ينصرم ولهذا قال
الا ان الوضع الذي يضعه خصماهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك انه اذا لم يكن هنا حركة واجب
ان يكون اولى بحيث يستحيل ان يكون قبلها حركة فليس يجب ان يكون ها هنا جملة هي اول جملة دخلت في
الوجود ولا جز منها هو اول جز دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود انما هو جز واحد الى
قوله فمن اين يلزم ليت شعري ان كان الداخل منها في الوجود انما هو واحد وقبله واحد ان يكون
ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا قال ـــ والاصل في هذا كله ان لا يدخل في
الوجود الا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقضي الا ما ابتدا وجوده الى قوله ان المتناهي هو
الذي يمكن ان يزاد عليه شي واي جملة فرضناها متناهية فانه يمكن ان يكون قبلها جملة اخرى وهذا هو
حد ما لا يتناهى الجائز الوجود وقد قال قبل ذلك ان من اصولهم ان ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي
يوجد ابدا شي خارج عنه اعني انه يمكن ان يزاد عليه دايما الى قوله ولا نقول ان بعد هذه الدورة
دورات لا نهاية لها فيلزم من هذا ان يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بدءه عشرة الاف سنة دورات
لا نهاية لها وبعد الدورة المشار اليها دورات لا نهاية لها فمن تدبر كلامه يتبين له ما قلناه ه قلت
والكلام على احاطة علم الله بالكليات والجزئيات وارادته مذكور في غير هذا الموضع وهذا الرجل
قد اورد على هولا هذا السوال المعروف وهو الذي اوقع ابا المعالي في قوله بالاسترسال وان
العلم يحيط باعيان الجواهر وانواع الاعراض ويسترسل على اعيان الاعراض وهذا ليس هو قول
من يقول يتعلق بالكليات فان ذلك لا يفرق بين الجواهر وانواع الاعراض واعيانها ومن علم ان
الكليات لا تكون كلية الا في الذهن وان كل موجود فانه معين والافلاك معينة والعقول والنفوس

عندهم معينه ونفسه المقدسه معينه تبين له ان قول من يقول يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزيات على وجه كلي مضمون كلامه انه لا يعلم نفسه ولا شي من الموجودات هذا وهم يقولون انه مبدع لها وسبب وجودها وان العلم بالسبب يقتضي العلم بالمتسبب فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود وذلك يناقض هذا وهذا مبسوط في موضعه وهذا الرجل اعني ابن رشد اراد ان يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزيات وقال قولا فيه من الحيره والتناقض ما هو مذكور في موضعه والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هولا المتكلمين الذين يزعمون ان عقلياتهم تعارض الكتاب والسنه وله ايضا من عقلياته التي يزعم انما تناقض ذلك في الباطن ما هو مردود عليه بالعقل الصريح ايضا لكن من عرف كلام بعض هولا مع بعض تبين له فساد كل ما يعارض به كل طايفه للنصوص النبويه وانه ما من معقول يدعي معارضته لذلك الا وقد نقضه اهل المعقول بما يتبين فساده فسبحان ربك رب العزه عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ٥

قال ابن رشد والاولى ان يقال لمن وصل من الجمهور الى هذا القدر من التشكك ان العالم ليس هو موجودا واحدا وانما هو افعال لله متجدده ومتعاقبه فيمكن في العقل ان يكون هذه الافعال ازليه ويمكن ان تكون محدثه الا ان الشرايع كلها قد وردت بانها محدثه فيجب التصديق باحد الجايزين الذي ورد به الشرع وان يقال في علمه وارادته انهما غير مكيفين ولا حادثين ولا يلزم فيهما الشك المتقدم وانما يلزم في العلم المكيف الحادث ٭ فصل قال واما الطريقه الثانيه فهي الطريقه التي استنبطها ابو المعالي في رسالته المعروفه بالنظاميه ومبناها على مقدمتين احداها ان العالم بجميع ما فيه جايز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجايز مثلا ان يكون اصغر مما هو او اكبر مما هو عليه او بشكل اخر غير الشكل الذي هو عليه او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه او يكون حركه كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها الى جهة حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق وفي النار ان تتحرك الى اسفل وفي الحركه الشرقيه ان تكون غربيه وفي الغربيه ان تكون شرقيه والمقدمه الثانيه ان الجايز محدث وله محدث اي فاعل محدث صيره باحد الجايزين اولى منه بالجايز الاخر ٥ قال فاما المقدمه الاولى فهي خطابيه في بادي الراي وهي في بعض اجزا العالم فظاهر كذبها بنفسها مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقه

التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركه الشرقيه غربيه والغربيه شرقيه اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون ذلك لعله غير بينه الوجود بنفسها او يكون من العلل الخفيه على الانسان ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في اول الامر عند النظر في هذه الاشيا شبيه بما يعرض لمن ينظر في اجزا المصنوعات من غير ان يكون من اهل تلك الصنايع وذلك ان هذا الذي شانه قد يسبق الى ظنه ان كل ما في تلك المصنوعات او جلها ممكن ان يكون على خلاف ما هي عليه ويوجد على ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمه واما الصانع الذي يشارك الصانع في شي من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع شي الا واجب ضروري او ليكون به المصنوع اتم وافضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعه والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخالق العليم وهذه المقدمه من جهة انها خطابيه قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انها كاذبه ومبطله لحكمه الصانع فلا تصلح لهم وانما صارت مبطله للحكمه لان الحكمه ليست شيا اكثر من معرفه اسباب الشي واذا لم يكن للشي اسباب ضروريه تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن اسباب ضروريه في وجود الامور المصنوعه لم يكن هنالك صناعه اصلا والحكمه تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واي حكمه كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تاتي باي عضو اتفق او بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا تاتي بالاذان كما تاتي بالعين والشم بالعين كما ياتي بالانف وهذا كله ابطال للحكمه وابطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست اسماوه عن ذلك ٭ قلت مضمون هذا الكلام اثبات ما في الموجودات من الحكمه والغايه المناسبه اختصاص كل منها بما خص به وان ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطا في الوجود وقد يكون شرطا في الكمال وباثبات هذا اخذ يطعن في حجة ابي المعالي وامثاله ممن لا يثبت الا مجرد المشيه المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طايفه من اهل الكلام كالاشعريه والظاهريه وطايفه من الفقها من اصحاب الايمه الاربعه واما الجمهور من المسلمين وغيرهم مع انهم يثبتون مشية الله وارادته ويثبتون ايضا حكمته ورحمته وهولا المتفلسفه انكروا على الاشعريه نفي الحكمة الغاييه وهم يلزمهم من التناقض ما هو اعظم من ذلك فانهم اذا اثبتوا الحكمه الغاييه كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم ان يثبتوا المشيه بطريق الاولى

والاحري فان من فعل المفعول لغايه ان يريدها كان مريدًا للمفعول بطريق الاولي والاحري
فاذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون انه علة موجبه للمعلول بلا اراده كان هذا
في غايه التناقض ومن سلك طريقه ابي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج الى ان ينفي الحكمة بل يمكنه اذا اثبت
الحكمه المراده ان يثبت الاراده بطريق الاولي وحينيذٍ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه
دون بعض دال على مشيه فاعله وعلى حكمته ايضًا ورحمته المتضمنه لنفعه واحسانه الى خلقه
واذا كان كذلك فقولنا ان ما سوى هذا الوجه جايز يراد به انه جايز ممكن في نفسه وان الرب قادر
على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وذلك لا ينافي ان يكون المشيه والحكمة خصصت بعض الممكنات
المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها ابو المعالي مقدمه صحيحه لا ريب فيها وانما النزاع في
تقرير المقدمه الثانيه وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع وهو ان التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون
بعضٍ هل يستلزم حدوثها ام لا قال ـــــ ابن رشد وقد نحا ابن سينا يدعي الى هذه المقدمة
بوجهٍ ما وذلك انه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجايز وان هذه
الجايزات صنفان صنف هو جايز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار
ذاته وان الواجب لجميع الجهات هو الفاعل الاول ه قال ـــــ وهذا قول في غايه السقوط وذلك
ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن ان يكون ضروريًا من جهة فاعله والا انقلبت طبيعه الممكن الى
طبيعه الضروري فان قيل انما نعني بكونه ممكنًا باعتبار ذاته انه متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو قلنا هذا
الارتفاع مستحيل لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل وليس هذا موضع الكلام في هذا الرجل
ولكن الحرص معه على الكلام معه في الاشيا التي اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه ه
قلت ـــــ بل مذهب اهل السنه انه ما شا الله كان فوجب وجوده وما لم يشا لم يكن فامتنع وجوده
وهذا يوافق عليه جماهير الخلق فان هولا يقولون كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود
وهولا يعنون بكونه ممكنًا لا يعنون بذلك انه يمكن ان لا يوجد وانما يقولون هو باعتبار نفسه لا
يستحق ان يوجد ولكن باعتبار فاعله يجب ان يوجد فهو واجب بغيره غير واجب بنفسه ولهم نزاع فيما
اذا علم هل عدم لعدم موجبه او لا يعلل عدمه بل ليس له من نفسه وجود وانما وجوده بفاعله فاذا
لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر هذا فيه نزاع وهو نزاع لفظي اعتباري وتحقيق الامر ان عدم

علته مستلزمه لعدمه لا ان عدم علته فعلت عدمه واوجبت عدمه ولكن يلزم من عدم علته
عدمه فان اريد بالعلة في عدمه المؤثر في عدمه فعدمه المستمر لا يحتاج الى مؤثر وان اريد به المستلزم
لعدمه وهولا لا يقولون ان الجايز صنفان صنف هو جايز باعتبار فاعله وصنف هو واجب
باعتبار فاعله بل الجايزات الموجوده كلها واجبه باعتبار فاعلها وما لم يوجد من الجايزات فهو جايز
باعتبار نفسه وهو ممتنع لغيره فكما ان ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه فما لم يوجد
منها فهو ممتنع لغيره لا لنفسه فما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فما شا ان يكون فلا بد ان يكون وليس هو
واجب بنفسه ولا له من نفسه وجود بل الله مبدعه وما لم يشا لم يكن فانه يمتنع وجوده بدون مشيئة
الله تعالى وان كان الله قادرًا عليه وهو ممكن في نفسه اي يمكن ان يخلقه الله لو شا خلقه فهذا الباب
كثير من النزاع فيه لفظي وهم لا يعنون بكونه ممكنًا باعتبار ذاته انه متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو لكن
ابن سينا واتباعه الذين يقولون ان الفلك قديم ازلي وهو مع هذا ممكن يعنون ذلك واما عامه
العقلا فيعنون بذلك انه لا يوجد بنفسه وانه باعتبار نفسه يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد وما كان
كذلك فهو حادث ولا ريب انه مع هذا واجب بغيره يمتنع ارتفاعه لامتناع ارتفاع فاعله فارتفاعه مستحيل
حين وجوده لازم عن مستحيل والذي ينكره جمهور العقلا ابن رشد وغيره على ابن سينا ومن وافقه من
المتاخرين قولهم بان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديمًا ازليًا واجبًا بغيره فهذا انما ينكره الجمهور
وقد ذكر ابن رشد انه مخالف لقول ارسطوا ومتقدمي الفلاسفه ولهذا لزم ابن سينا وموافقوه من التناقض
ما ذكر الرازي بعضه وهم اذا حققوا الكلام عليهم في الممكن فروا الى اثبات الامكان الاستقبالي وهو انه يمكن في
هذا الموجود ان يعدم في المستقبل وفي المعدوم المعين ان يوجد في المستقبل فيكون الممكن وجوده وعدمه
لا يكون الا محدثًا وهذا قول جمهور العقلا وكلامهم في الالهيات وفي هذا الممكن القديم الازلي مضطرب
غايه الاضطراب كما ذكره ابن رشد وغيره واما كلامهم في المنطق وغيره فوافقوا فيه سلفهم ارسطو واتباعه
وساير العقلا صرحوا بان الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون الا محدثًا مسبوقًا بعدم نفسه
وقسموا الممكن الى اقسام كلها محدثه وجعلوا قسيم الممكن العامي هو الضروري الواجب وجوده وهو القديم
الازلي وصرحوا بان ما كان قديمًا ازليًا يمتنع ان يقال انه ممكن ويقبل الوجود والعدم وممن صرح بذلك
ابن سينا واتباعه لما تكلموا في الالهيات واحدثوا مذهبًا ركبوه من مذهب سلفهم ارسطو واتباعه ومن مذهب

اهل الكلام المعتزلة ونحوهم قسموا الكلام الوجود الي واجب وممكن كما قسم المتكلمون الي
قديم وحادث وهذا التقسيم ابتدعوه لم يذهب اليه قدما الفلاسفة بل قدماوهم قسموا الي جوهر
وتسعه اعراض كما هو معروف في كتاب قاطيغورياس وجعلوا العلم الاول من مقوله الجوهر
وهولا جعلوا هذه القسمه للممكن وقالوا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن لابد له من واجب
فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين وظنوا ان هذه الطريقه التي ابتدعوها في اثبات رب العالمين
طريقة عظيمه وانما غايه عقول العقلا وهي من افسد الطرق لاتدل على اثبات مبدع للعالم
البته فانهم يحتاجون الي حصر الوجود في القسمين ثم الي اثبات الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب
فيلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه وهذا ممتنع علي طريقهم فانهم اذا قالوا الوجود اما ان يقبل
العدم واما ان لا يقبله وما قبل العدم فهو الممكن ولابد له من واجب قيل لهم ان عنيتم بما يقبل
العدم المحدث كان مقتضي الحجه اثبات قديم محدث المحدثات وهذا حق ولكن القديم عندكم قد
يكون واجبًا وقد يكون ممكنًا فليس في هذا ما يدل على اثبات واجب وان قلتم ان الممكن لابد له
من واجب قيل لكم فمعلوم ان المحدث لابد له من فاعل واما ما جعلتموه قديمًا ازليًا وسميتموه ممكنًا
فمن لا يعلم انه يفتقر الي فاعل بل عامه العقلا يقولون انه يمتنع ان يكون لهذا فاعل ولو قدر ان
له فاعل لكان هذا انما يعلم بنظر دقيق خفي فلا يمكن ان يكون اثبات واجب الوجود موقوف
علي فاعل مثل هذه المقدمه فان قالوا نحن قد قدرنا جمع بين النقيضين وهو ممتنع والممتنع قد يلزمه
حكم ممتنع وانما موجب دليلكم ثبوت قديم ازلي وهذا حق والقديم الازلي عندكم يمكن ان يكون ممكنًا
وهذا الممكن لم يعلم انه يفتقر الي واجب فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه كما لم يلزم ثبوت
الممكن الذي ادعيتموه وان قلتم اذا قدر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الاخر وهو الواجب
لانحصار الموجود في الواجب والممكن كما بيناه قيل لكم كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن فلم يثبت نفيه
بل الشك حاصل وان قدرنا انتفاه فاذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب لم يكن في هذا ما يدل
على ان في الوجود ما هو ممكن وامكن ان يقال الوجود كله واجب كما يقوله من يقول بوحدة
الوجود ويقول عين وجود ما يسمى محدثا وممكنًا هو عين وجود الواجب فصار حقيقة قولكم
ان الموجود كله اما واجب واما ممكن يعم نوعان قديم ومحدث وهذا الكلام لا فايدة فيه بل

ليس فيه الا ذكر التقسيم والشك في وجود الواجب او اثبات واجب يعم المحدث والقديم وهو باطل
قطعًا فليس فيه الا الجزم بالباطل والشك في الحق او يقولوا ان الموجود يمكن ان يكون كله واجبًا
ويمكن ان يكون ليس فيه واجب بل هو اما محدث واما قديم ممكن ومعلوم ان كلا القولين معلوم
الفساد بالاضطرار وان الوجود فيه حوادث كانت معدومه فوجدت وهذه ممكنات وانه
لابد لها من قديم ازلي والقديم الازلي يجب وجوده ويمتنع ان يكون ممكنًا وهذا يبين ان كل ما سوي
الواجب الوجود المبدع فهو محدث كاين بعد ان لم يكن وهذا كله يناقض ما قالوه ولهذا يوجد في
بحوث من سلك طريقهم كالرازي والامدي من البحوث المضطربه في الواجب والممكن والعله
والمعلول ما ليس هذا موضع بسطه وقد تكلم عليه في غير هذا الموضع ه فصل فان قالوا
نحن اذا قلنا الموجود اما واجب ذاته لا يقبل العدم واما ممكن يقبل العدم وما كان قابلا للعدم
فلابد له من واجب لزم ثبوت الواجب علي التقديرين مع قطع النظر عن الممكن هل يكون قديمًا ام لا
بل بنفس تصور هذه الحقيقه وهو كونه يقبل العدم فيلزم افتقاره الي فاعل قيل هذا صحيح لكن هذا التقسيم
لا يستلزم ثبوت القسمين في الخارج ان لم يبين ثبوت الممكن ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم علي
التقديرين وهذا لا يناقض قول القايل بان الموجود واحد لا يقبل العدم وانما يبطل قول
هولا اذا بين ان في الوجود ما هو ممكن يقبل العدم وليس في مجرد التقسيم ثبوت القسمين وانما يثبت
القسمان اذا اثبت ان في الوجود ممكنًا يقبل العدم وهذا الممكن لابد له من واجب وحينيذ فيكون
استدلالا بوجود الممكن المعلوم امكانه على القديم وهذا استدلال بالمحدثات على القديم لا استدلال
بالوجود من حيث هو وجود كما ظن ابن سينا واتباعه بان الوجود من حيث هو وجود اذا دل على
وجود واجب لم يناقض ذلك ان يكون الوجود كله وجبًا فاذا قال انا ابين بعد ذلك ان فيه محدثًا
قيل اذا بين ذلك ثبت ان فيه قديما ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث وهذه طريقة صحيحة
وهي تدل على اثبات قديم واجب الوجود على كل تقدير ثم يقال وليس الوجود كله واجبًا
قديمًا فانا نشهد حدوث المحدثات والمحدث ليس بقديم وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه ولا يمتنع الوجود
لجب عدمه فانه كان موجودًا تارة ومعدومًا اخري فعلم انه يمكن وجوده وعدمه وما كان هكذا فلا
بد له من فاعل قديم ازلي يمتنع عدمه فثبت وجود الموجود القديم الازلي من نفس الوجود ومن وجود

بان
قالوه

لا على ثبوت واجب له مفعول فالمراد انه ليس
الوجود بل على ثبوت موجود قديم

المحدثات وثبت من وجود المحدثات انه ليس كل موجود قديمًا ولا واجبًا بل ثبت انقسام
الوجود الى قديم واجب والى محدث ممكن بهذه الطريق وهي طريق الحدوث وطريق الامكان
الذي يناقض الحدوث بل يلازمه فاما الامكان الذي ابتدعوه فلا يثبت هو بنفسه ولا يثبت به شي
ثم الكلام في تعيين القديم الواجب وان السموات محدثة له طرق متعددة ضرورية ونظرية
كما بسط في موضع اخر وبين ان معرفة الصانع فطرية ضرورية معرفته بعينه وان السموات
والارض وما بينهما مخلوقة له حادثة بعد ان لم تكن وان كل مولود يولد على الفطرة وان الله خلق
عباده حنفا ولكن شياطين الانس والجن افسدوا فطرة بعض الناس فعرض لهم ما ازاحهم عن
هذه الفطرة ولهذا قالت الرسل افي الله شك فاطر السموات والارض ولما قال فرعون لموسى
على سبيل الانكار لما قال موسى اني رسول من رب العالمين قال وما رب العالمين قال له موسى رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم ورب ابايكم الاولين قال ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ولما قال
لموسى وهرون فاتياه فقولا انا رسول رب العالمين ه قال ابن رشد واما
المقدمة الثانية وهي القايلة ان الجايز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلما
فاجاز افلاطن ان يكون شيًا جايزًا ازليًا ومنعه ارسطوطاليس وهو مطلب عويص ولم يتبين
حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلما الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب
بشهادته وشهادة ملايكته ه قلت اما دعواه ان العلما المذكورين في القران هم اخوانه
الفلاسفة اهل المنطق واتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام
ان الذين اثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والاوثان
ويقولون بالسحر ولا ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولا يستلزم ان تكون الحوادث حدثت
بانفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفًا على ما انفردوا به في
المنطق من الكلام في الحد والقياس بما يخالفهم فيه اكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة
للماهية وتفريقهم بين حقيقة الاعيان الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو
الامر الموجود وامثال ذلك وهذا الذي ذكره من نتايج هذين فانه ينصر قول ارسطوطاليس

ويقول

ويقول ان الجايز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثًا وينكر على ابن سينا قوله بان
الجايز وجوده وعدمه يكون قديمًا ازليًا وحكايته لهذا عن افلاطن قد يقال انه انما يصح فيما بينه
قديمًا من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلا فانه يقول بانها جواهر عقلية قديمة ازلية
لكن القول مع ذلك بانها جايزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر واما الافلاك فالمنقول عن افلاطن
وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقدم الافلاك والعقول والنفوس وهي على
اصطلاح هولا ممكنة جايزة وعلى اصله يكون الجايز الممكن بنفسه ازليًا وهم ينقلون ان اول من
قال من هولا بقدم العالم هو ارسطوطاليس وهو صاحب التعاليم واما القدما كافلاطن
وغيره فلم يكونوا يقولون ذلك وان كانوا يقولون او كثير منهم بقدم امور اخر قد يخلق منها
شي اخر ويخلق من ذلك شي اخر الى ان انتهى الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمايهم او كثير منهم
وهو خير من قول ارسطو واتباعه ه قال ابن رشد واما ابو المعالي فانه رام
ان يبين هذه المقدمة بمقدمات احدها ان الجايز لا بد له من مخصص يجعله باحد الوصفين
الجايزين اولى من الثاني والثانية ان هذا المخصص لا يكون الا مريدا والثالثة ان الموجود
على الارادة حادث ثم بين ان الجايز يكون عن الارادة اي عن فاعل مريد من ان كل فعل فاما ان
يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها احد الجايزين المتماثلين دون
مماثله مثال ذلك ان السقمونيا ليس تجذب الصفرا التي في الجانب الايمن من البدن دون التي
في الايسر واما الارادة فهي التي تخصص الشي دون مماثله ثم اضاف الى هذا ان العالم مماثل كونه
في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلا لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلا
فانتج ذلك ان العالم خلق عن ارادة قال والمقدمة القايلة ان الارادة هي التي تخص
احد المتماثلين صحيحة والقايلة ان العالم في خلا يحيط به كاذبة او غير بينة بنفسها ويلزم ايضًا
عن وضعه هذا الخلا امر شنيع عندهم وهو ان يكون قديمًا لانه ان كان محدثًا احتاج الى خلاه
قلت اما تسليمه ان الارادة تخص احد المتماثلين فتناقض ما قد حكوه اولا من انه لا بد في
المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الاخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول
من تلك الحكمة المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص احد المتماثلين بالارادة بل الابدان

يختص احدهما بامر اوجب تعلق الارادة به والا فمع التساوي يمتنع ان يراد احدهما على هذا القول ومتى
سلم هذا امكن ان يقال ان مجرد اختلاف الفاعل وهي ارادته خصت الوجود بقدر دون قدر مع
التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف واما منازعته في ان العالم في حيز يحيط به فهم لا
يحتاجون ان يثبتوا امرا وجوديا يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم امكان تيامنه وتياسره بالضرورة
وان كان ما وراءه عدم محض وتسميه ذلك موضعا كقول القايل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان
والحيز يراد به امر موجود وامر معدوم ه قال ابن رشد واما المقدمه القايله ان
الارادة لا يكون عنها الا مراد حادث فذلك شي غير بين بنفسه وذلك ان الارادة التي هي بالفعل
فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد احد المضافين بالفعل وجد
الاخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد احدهما بالقوة وجد الاخر بالقوة فان كانت
الارادة التي بالفعل حادثه فالمراد لابد حادث وان كانت الارادة التي بالفعل قديمه
فالمراد الذي بالفعل قديم واما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة اعني التي
لم تخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد وكذلك
هو بين انها اذا خرج مرادها للفعل انها على نحو من الوجود لم يكن عليه قبل خروج مرادها
الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون
ان الارادة حادثة لوجب ان يكون المراد محدثا ولابد قال والظاهر من الشرع
انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمه ولا حادثه بل صرح
بما الاظهر منه ان الارادة حادثه وذلك قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وانما كان ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثه عن ارادة
قديمه بل الحق ان الشرع لم يصرح في الارادة لا بحدوث ولا قدم لكون هذا من المتشابهات
في حق الاكثر وليس بايدي المتكلمين برهان قطعي على استحاله ارادة حادثه في موجود قديم
لان الاصل الذي يعولون فيه على نفي قيام الارادة الحادثه بمحل قديم هي المقدمه التي بينا وهنها
وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا المعنى بيانا اتم عند القول في الارادة ه
قلت الكلام في الارادة وتعددها او وحدة عينها او نوعها وعمومها

او خصوصها وقدمها او حدوثها او حدوث نوعها او عينها وتنازع الناس في ذلك ليس
هذا موضعه وهي من اعظم محارات النظار والقول فيها يشبه القول في الكلام ونحوه لكن
نفس تسليم الارادة للمفعول يستلزم حدوثه بل تسليم كون الشي مفعولا يستلزم حدوثه فاما
مفعول مراد ازلي لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المريد له الفاعل له بارادة قديمه وفعل قديم
فهذا مما يعلم جمهور العقلا فساده بضرورة العقل وحينيذ فتقدير ان يكون الباري لم يزل
مريدا الان يفعل شيا بعد شي يكون كلما سواه حادث كاين بعد ان لم يكن وتكون الارادة قديمه
بمعنى ان نوعها قديم وان كان كل من المحدثات مرادا بارادة حادثه ه قال فقد
تبين لك من هذا كله ان الطرق المشهورة للاشعريه في السلوك الى معرفة الله تعالى ليست طرقا
نظريه يقينيه ولا طرقا شرعيه يقينيه وذلك ظاهر لمن تامل اجناس الادله في الكتاب العزيز على
هذا المعنى اعني معرفة وجود الصانع تعالى وذلك ان الطرق الشرعيه اذا تاملت في الاكثر قد جمعت
وصفين احدهما ان تكون يقينيه والثاني ان تكون بسيطه غير مركبه اعني قليله المقدمات فتكون
نتايجها قريبه من المقدمات الاول ه قال ابن رشد واما الصوفيه فطرقهم في النظر
ليست طرقا نظريه اعني مركبه من مقدمات واقيسه وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من
الموجودات شي يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانيه واقبالها بالفكرة على المطلوب
ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيره مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل
قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تتقوا الله
يجعل لكم فرقانا الى اشيا كثيرة يظن انها عاضده لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه الطريقه وان
سلمنا وجودها فليست عامه للناس كلهم بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقه هي المقصوده بالناس
لبطلت طريقه النظر ولكان وجودها في الانسان عبثا والقران كله دعا الى النظر والاعتبار
وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر ان اماتة الشهوات قد يكون شرطا في صحة النظر لا ان اماتة
الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت مثلما يكون الصحة شرطا في صحه النظر شرطا فيها
كما ان الصحة شرط في العلم وان كانت ليست مفيده له ومن هذه الجهة دعا الشارع الى هذه
الطريقه وحث عليها في جملة ما حث اعني على العمل لا انها كافيه بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في

النظريه فعلى الوجه الذى بينا وهذا بين عند من انصف واعتبر الامر بنفسه ٥
قلت ـــــــ العمل الذى اصله حب الله تعالى امر الشرع به لانه مقصود فى نفسه وهو
معين على حصول العلم النافع كما انه معين على حصول عمل اخر صالح كما ان الشرع امر بالعلم بالله تعالى
لانه مقصود فى نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم اخر نافع ٥ قال ـــــــ
ابن رشد واما المعتزله فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيره من كتبهم شى نقف على طرقهم التى سلكوها فى هذا
المعنى ويشبه ان تكون طرقهم شيا من جنس طرق الاشعريه ٥ قلت ـــــــ
طرق المعتزله هى الطرق التى ذكرها عن الاشعريه وانما اخذها من اخذها من الاشعريه عنهم
والمعتزله هم الاصل فى هذه الطريقه وعنهم انتشرت واليهم تضاف ولهذا لما كان الاشعرى تارة
يوافقهم وتارة يوافق السلف والايمه واهل الحديث والسنه ذم هذه الطريقه كما تقدم ذكر كلامه
فى ذلك فذمهما وعابهما موافقة للسلف والايمه فى ذلك وابن رشد راى ما راه من كتب الاشعريه
فراى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وافضل متاخرى المعتزله هو ابو الحسين البصرى وعلى هذه
الطريقه فى كتبه كلها يعتمد حتى فى غايه الذى سماه غرر الادله قال ـــــــ انا
ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعه به لكى اذا عرف الانسان شرف تلك المنفعه وشرف
الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق فى طلبها والاجتهاد فى تحصيلها فنقول ـــــــ ان الغرض به
هو التوصل بالادله الى معرفه الله تعالى ومعرفه ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والافعال
وصدق رسله وصحه ما جاوا به ٥ قال ـــــــ وظاهر ان المنفعه بذلك عظيمه شريفه
من وجوه منها ان من عرف هذه الاشيا بالادله امن ان يستنزله غيره عنها ومنها انه يمكنه
ان يرد غيره عن الضلال اليها ومنها ان يكون على نفسه فيما يقدم عليه فى معاده غير خايف
من ان يكون على ضلال يوديه الى الهلاك قال ـــــــ وليس يثق احد بصحه ما جات به الرسل
الا بعد المعرفه بصدقهم ولا تحصل المعرفه بصدقهم الا بالمعجزات التى تميزهم عن غيرهم وليس يدل
المعجزات على صدقهم الا اذا صدرت ممن لا يفعل القبيح لكن يومن ان يصدق الكذابين وليس يومن
انه لا يفعل القبيح الا اذا عرف انه عالم بقبحه عالم باستغنايه عنه ولا يعرف غناه الا بعد ان يعلم
انه غير جسم ولا يعرف انه غير جسم الا اذا عرف انه قديم ولا يعلم انه عالم بكل قبيح الا اذا علم

عالم بكل شى ولا يعلمه كذلك الا اذا علم انه عالم لذاته ولا نعلمه كذلك الا اذا علم انه عالم ولا نعلم انه
يثيب ويعاقب الا اذا علم انه قادر حى ولا نعرف موصوفا بهذه الصفات الا اذا عرفت ذاته
وانما نعرف ذاته اذا استدل عليها بافعاله لا غير مشاهده ولا معروفه باضطرار ولا طريق
اليها الا افعاله فيجب ان نتكلم فى هذه الاشيا ليعلم صحه ما جات به الرسل ونمتثله فنكون امنين فى
المعاد ٥ ثم قال ـــــــ باب الدلاله على محدث الاجسام ٥
الدلاله على محدث الاجسام والجواهر هى ان الاجسام والجواهر محدثه قال ـــــــ وهذا الكلام
يشتمل على اصلين احدهما قولنا ان الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدثه والاخر قولنا
ان ما لم يسبق المحدث فهو محدث فالاول يشتمل على ثلاث دعاو اثبات الحركه والسكون
وان الجسم ما يسبقهما وانهما محدثان والاصل الاخر لا يشتمل الا على دعوى واحده وهو ان ما لم
يسبق المحدث محدث فصارت الدعاو اربعا ونحن نبينها ليصح حدث الجسم ٥ قلت ـــــــ
وهذه هى الدعاوى الاربع التى ذكرها ابو المعالى فى اول الارشاد لكن جعل بدل الحركات والسكنات
الاعراض ولكنه لم يقرر حدوث الاعراض الا بحدوث الاكوان ولم يقرر ذلك الا بالاجتماع والافتراق
واما طريقه الحركه والسكون التى اعتمدتها المعتزله فهى التى يعتمدها الرازى وهى اقوى مما سلكه الامدى
وغيره حيث سلكوا طريقه الاعراض مطلقا بنا على ان العرض لا يبقى زمانين فان هذه اضعف
الطرق وطريقه الحركه اقواها وطريقه الاجتماع والافتراق بينهما وهى طريقه ابى الحسن الاشعرى
وهى طريقه الكراميه ايضا وغيرهم ممن يقول انه جسم ثم ان ابا الحسين احتج لهذه الدعاوى الاربع
بنظير ما تقدم قال ـــــــ فان قيل فما الدليل على ان الحركه غيره قيل لو كان تحرك
الجسم هو الجسم لكان اذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ولو كان تحرك الجسم هو الجسم لكانت الدلاله
على حدث التحرك دلاله على حدث الجسم فلو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان استعمل فى الدلاله على حدثه
قلت ـــــــ هذا مبنى على ان ما ليس هو الشى فهو غيره وهو قول المعتزله واما
الصفاتيه فبنا زعوهم فى هذا ويقولون الصفه لا يطلق عليها انها هى هو ولا انها غيره وايمتهم
يقولون لا هى هو ولا هى غيره لان لفظ الغير مجمل وكثير منهم يقولون لا هى هو ولا هى غيره لكن
الاستدلال مبنى بان تكون الحركه ليست هى الجسم وهى حادثه ومبنى بان يقال الغيران ما جاز مفارقه

احدهما الاخر بزمان او مكان و وجود الحركة يفارق الجسم بالوجود فانه قد يكون موجودا ولا حركة له لكن يقال لا نسلم ان كل جسم يجوز ان يفارقه نوع الحركة بل قد تفارقه عين الحركة وهم لا يدعون ان الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون بل لنوعهما ه قال ابو الحسين والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون هي انه لو سبقه لكان لا واقفا ولا مارا ولا حاصلا في مكان مع انه جرم متحيز والعلم باستحالة ذلك ضروري قال والدلالة على حدث الحركة والسكون هي ان كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وانما قلنا يجوز العدم على الحركات والسكنات لانه ما من جسم متحرك الا ويمكن ان يسكن او يحول من حركة الى حركة كخروج الفلك عن دورة الى دورة وما من جسم ساكن الا ويمكننا ان نحركه اما بجملته او باجزائه كالاجسام العظام وانما قلنا ان القديم لا يجوز عليه العدم لان القديم واجب الوجود في كل حال وما وجب وجوده في كل حال استحال عدمه وانما قلنا انه واجب الوجود في كل حال لانه موجود فيما لم يزل فاما ان يكون وجوده على طريق الجواز او على طريق الوجوب فلو كان موجودا على طريق الجواز لم يكن بالوجود اولى منه بالعدم لولا فاعل ويستحيل ان يوجد القديم بالفاعل لان المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس القديم حال عدم فتخرجه فصح ان وجود القديم واجب وليس بان يجب وجوده في حال اولى من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه ه ثم قرر الاصل الثاني وهو المهم قال وانما قلنا ان ما لم يسبق المحدث محدث لان ما لم يسبق المحدث اذا كان موجودا فانه لم يوجد قبله ووجد بعده او معه فاذا لم يكن موجودا فصار موجودا وهذه حقيقة المحدث فصح ان الجسم محدث قال فان قيل ما انكرتم ان الحوادث اذا كان موجودا فانه لم يوجد قبله ووجد بعده او معه فاذا لم يكن موجودا فصار موجودا الماضية لا اول لها ولا يلزم حدث الجسم اذا لم يتقدمها قيل اذا كان كل واحد من الحوادث له اول استحال ان لا يكون لجميعها اول لانها ليست سوى احادها كما يستحيل ان يكون كل واحد من الزنج اسود ولا يكونوا كلهم سودا ولان كل واحد قد سبقه عدمه فلو كانت لا اول لها لكان ما معنى ما انفك من وجودها ولا من عدمها ولا ينفصل السابق من المسبوق ه قلت هذه المقدمة هي التي نازعكم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض طعن الطاعنين فيها في كلام الرازي

وغيره وهو انهم يقولون لا نسلم انه اذا كان لكل واحد منهما اول ان يكون لجميعها اول كما ان كل واحد منها له اخر وليس لجميعها اخر وكما ان كل واحد من العشرة عشر وليس المجموع عشرا وكل واحد من اعضاء الانسان عضوا وليس المجموع عضوا وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الافراد يتصف به المجموع في جميع المواضع بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الافراد كما انه اذا كان كل جزء من الجملة موجودا فالجميع موجود وان كان كل جزء من المجموع ممكنا فالمجموع ممكن واذا كان كل جزء منها معدوما فالمجموع معدوم وتارة لا يكون كذلك كما تقدم فلا بد من بيان ان مورد النزاع من احد الصنفين والا فدعوى ذلك هو اول المسألة فدعوى ذلك مصادرة وتمثيلهم بالزنج تمثيل بامر جزئي لا يحصل به المقصود الا ان يعلم ان هذا مثل هذا ولهم عنه اجوبة المنع والمعارضة والفرق اما المنع فيقولون لا نسلم ان هذا مثل الزنج واما المعارضة فيعارضون ذلك بعلمنا بان كل حركة لها اخر وكل حادث له اخر وليس لكل الحركات والحوادث اخر وان كل عدد له نهاية وليس للاعداد نهاية وان كل واحدة من الاخوات يباح التزوج بها وليس الجمع بين الاخوات مباحا وكل واحد من افراد العشرة واحد وهو ثلث الثلاثة وربع الاربعة وليست العشرة ثلث الثلاثة ولا ربع الاربعة وان كل واحد من الاجزاء المركب هو مفرد بسيط والمركب ليس مفردا بسيطا وان كل واحد من اجزاء الدائرة جزء دائرة والدائرة ليست جزء دائرة وان كل واحد من اجزاء المطر قطرة وليس المجموع قطرة فانه يفرق بين ما له مجموع يمكن ان يوصف بما وصفت به الافراد وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك ولا ريب انا اذا عرضنا على عقولنا ان كل حركة مسبوقة باخرى لزم ان يكون لكل حركة اول ولا يلزم ان يكون لجنس الحركات اول كما اذا عرضنا على عقولنا ان كل حركة ملحوقة باخرى واما اذا عرضنا على عقولنا ان كل زنجي فهو اسود فانا نعلم بالضرورة ان مجموع الزنج سود وذلك لان المجموع غير كل واحد واحد من الافراد فتارة يمكن وصفه بصفات الافراد كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين ان مجموعها حادث كما ان كل منهما حادث وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ بل بصيغة الجمع فان مجموع السودان لا يقال فيه بنفس اللفظ اسود ولا يقال غير اسود بل يقال سود وسود صيغة جمع فهي بمعنى قولنا كل زنجي اسود واذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه الحكم على الافراد كان نظيره مثال زنج واما اذا اتحد الحكم فقد يكون حكم المجموع فيه حكم الافراد وقد لا يكون فالاول اذا قلنا كل محدث فهو مخلوق او فهو ممكن او كل ممكن فهو مفتقر الى غير ممكن فان ذلك يوجب ان يكون مجموع

المحدث مخلوقًا وممكنًا ومجموع الممكن مفتقرًا الى غير ممكن لان هذا الحكم ثابت للجنس من حيث هو هو
فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس والجنس محقق في المجموع لتحققه في كل فرد فرد وطبيعة المحدث
تستلزم كونه مخلوقًا ممكنًا وطبيعة الممكن اذا وجد يستلزم الافتقار الى غير الممكن والطبيعة لازمة
للمجموع فيستحيل وجود الطبيعة منفكة عن لازمها فلا يكون مجموع الممكنات الا مفتقرا الى غيره كما لا يكون
كل فرد منها الا مفتقرا الى غيره ولا يكون مجموع المخلوقات الا حادثة وممكنة كما لا يكون كل منها الا حادثا
ممكنا كذلك في المعنى لكن من المجموع ما يكون اللفظ يتناول جنسه كما يتناول الواحد منه كلفظ المخلوق
والمحدث والمكون ومنه ما يكون الكثير فيه صيغة جمع لا يستعمل في الواحد منه والزنج ليس لهم مجموع يحكم
عليه بانه اسود او ليس باسود بل يقال مجموعهم سود وذلك معنى قولك كل واحد منهم اسود
اذ الاسود يتصف به المجموع من حيث هو مجموع كما يتصف به كل واحد واحد بخلاف اتصاف المجموع بكونه محدثا
وممكنا ومفتقرا الى غيره فان هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع كما ثبت لكل فرد من افراده
والحوادث اذا حكم على مجموعها بان له اولا او ليس له اول فهذا حكم على الجنس المجموع فان علم ان جنس الحادث
لا يكون دائما متصلا بل لا يكون الا بعد عدم كما علم ان كل فرد فرد من افراده كذلك كان هذا نظير المحدث
والممكن ولكن النزاع في هذا فانا اذا عرضنا على العقل المحدث عن عدم من حيث هو مع قطع النظر
عن افراده ومجموعه هل يكون مخلوقا ممكنا جزم العقل بان ما كان مخلوقا محدثا فان كونه محدثا يستلزم
كونه ممكنا اذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يعدم او ممتنعا فلا يوجد والمحدث كان معدوما وصار
موجودا فطبيعته تنافي الوجوب والامتناع لا فرق في ذلك بين الواحد والجنس واذا عرضنا
على العقل الحادث مع قطع النظر عن افراده وجنسه هل يستلزم ان يكون منتهيا منقطعا لم الابتدا
او لا يستلزم ذلك بل يمكن دوامه لم نجد في العقل ما يقتضي بان جنس الحادث يجب ان يكون منتهيا
له ابتدا وهذا الباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات انه ممتنع
وبين تسلسل الاثار اثرا بعد اثر كما هو مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود الفرق بين الزنجي
وبين الحادث ومما يوضح ذلك انا اذا قلنا كل زنجي اسود لم يكن في الزنج ما ليس باسود لان هذا
الايجاب النفي يناقض ذلك الاثبات وصدق احد المتناقضين الذين لا يرتفعان يوجب كذب الاخر فانا اذا
قلنا بعض الزنج ليس باسود كان مناقضا لقولنا كل زنجي اسود فاذا لم يكن في الزنج ما ليس باسود
لزم ان يكون جميعهم سودا واما اذا قلنا كل حادث له اول فانه يلزم ان لا يكون في الحوادث ما ليس

فساد المقدمات التي بنوا عليها تقديم ارائهم على كلام الله ورسوله

فان قيل لما تقدم على السمع المعقولات التي بها علمنا صحة السمع قيل ليس اثبات الله تعالى
انه ليس مما يعارض السمع شي من المعقولات التي يتوقف السمع عليها واذن كلما عارض السمع مما سمي
معقولا ليس اصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليه فلا يكون القدح في شي من المعقولات
قدحا في اصل السمع الوجه الثاني ان جمهور الخلق يعرفون بان المعرفة بالصانع وصدق
الرسول ليس موقوفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع والواضعون لهذا القانون
كابي حامد والرازي وغيرهما يعترفون بان العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العقليات
المعارضة له وطوائف كثيرون كابي حامد والشهرستاني وابي القاسم الراغب وغيرهم يقولون العلم
بالصانع فطري ضروري كالرازي والامدي وغيرهما من النظار يسلمون ان العلم بالصانع قد يحصل
بالاضطرار وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار والعلم بصدق الرسول عند
ظهور المعجزات التي يتحدى الخلق بمعارضتها ويعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار ومعلوم ان
السمعيات مملوة من اثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ليس له فيها ما يناقض هذه الاصول
العقلية التي بها يعلم السمع بل التي في السمع توافق هذه الاصول بل السمع فيه من بيان الادلة
العقلية على اثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وسائر ايات الرسول ودلائل صدقه اضعاف
ما يوجد في كلام النظار وليس فيه ولله الحمد ما يناقض الادلة العقلية التي بها يعلم صدق
الرسول ومن حصل العلم بالصانع فطرا يعرف اكثرهم بان من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم ما لا يناقض ما انما الشهرستاني والرازي ممن يعرف بهذا فانه قال
في نهايات العقول قال في المسالة الثالثة في ان مخالف الحق من اهل الصلاة هل يكفر ام لا قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم
في اشياء ضلل بعضهم بعضا وكفر بعضهم بعضا فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام
يجمعهم فيعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من كفر المخالفين واما الفقها
فقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه قال لا ارد شهادة اهل الاهوا الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب واما ابو حنيفة رحمه الله فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة
رضي الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك
واما المعتزلة فالذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا وكفروا اصحابنا في اثبات الصفات وخلق
الاعمال واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وكان الاستاذ ابو
اسحق يقول اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي يختاره ان لا نكفر احدا
من اهل القبلة والدليل ان نقول المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى هو عالم

بالعلم او بالذات وان الله تعالى هو موجد لافعال العباد ام لا وانه هل هو متحيز هل هو في
مكان وجهة وهل هو متكلم ام لا لا يخلو اما ان يتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها او لا
يتوقف والاول باطل اذ لو كانت معرفة هذه الاصول من الدين لكان من الواجب على النبي عليه السلام
ان يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه المسائل بل ما
جرى حديث من هذه المسائل في زمانه عليه السلام ولا في زمان الصحابة والتابعين علمنا انه
لا يتوقف صحة الاسلام على معرفة هذه الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطا في هذه المسائل
قادحا في حقيقة الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير اهل القبلة ثم قال بعد ذلك واما دلالة
الفعل المحكم على العلم فقد عرفت انها ضعيفة واما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا انها مبنية
ومتى عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول عليه فثبت ان العلم بالاصول التي يتوقف على
صحتها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم علم جلي ظاهر واما تمام الكلام في هذه الاصول لدفع هذه الشكوك
التي يبغيها المبطلون اما في مقدمات هذه الادلة او في معارضاتها والاشتغال بدفع هذه الشكوك
انما يجب بعد عروضها فثبت ان اصول الاسلام جلية ظاهرة ثم ان الدلائل على الاستقصاء مذكورة
في كتاب الله تعالى خالية عن شوائب معارضاتها ثم لو تقدر ذلك فقال ولما انا قد ذكرنا في باب العلم
بالصانع طرقا حجته قاطعة في هذا الباب من غير حاجة الى الاساس الذي ذكره وايضا فانه ذكر
في اثبات الصانع اربع طرق طريق حدوث الاجسام وطريق امكانها وطريق امكان صفاتها وطريق
حدوث صفاتها وقال ان هذه الطريق لا يبقى كونه جسما بخلاف الطرق الثلثة وهم انما ينفون ما ينفونه من
الصفات لظنهم انها تستلزم الجسم الذي نفاه العقل الذي هو اصل السمع فاذا اعترفوا بانه يمكن العلم
بالصانع وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم قبل النظر في كونه جسما او ليس بجسم ثبت ان صدق الرسول لا يتوقف
على العلم بانه ليس بجسم وحينئذ فلو قدر ان العقل نفى ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو اصل السمع
الوجه الثالث ان يقال لمن ادعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفي كقول من يقول
من يقول منهم انا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع وانه قادر على ان لا يفعل القبيح ولا نعلم
ذلك حتى نعلم انه ليس بجسم او لا نعلم اثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ولا نعلم ذلك الا بحدوث
الاجسام فلا نعلم ان يعمل بالسمع ما يستلزم كونه جسما فيقال لهم قد علم بالاضطرار من دين الرسول
والنقل المتواتر انه دعا الخلق الى الايمان بالله ورسوله ولم يدع الناس بهذه الطريق التي يقولون انكم
اثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسما وامن بالرسول من امن معه من المهاجرين والانصار ودخل الناس
في دين الله افواجا ولم يدع احدا منهم بهذه الطريق ولا ذكرها احد منهم ولا ذكر شي في القران ولا
حديث الرسول ولا دعى بها احد من الصحابة والتابعين باحسان الذين هم خير هذه الامة وافضلها علما

وايما

اكابرهم

واما ما وايما ابتدعت هذه الطرق في الاسلام بعد المائة الاولى وانقراض عصر التابعين
بل واوساطهم فكيف يجوز ان يقال ان تصديق الرسول موقوف واعلام الدين صدقوه وافضلهم
لم يدعوها ولم يذكروها ولا ذكرت لهم ولا فعلها احد منهم ولا تكلم بها احد في عصرهم الرابع
ان يقال هذا القران والسنة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم متواترها واحادها ليس فيه
ذكر ما ذكرت عليه هذه الطرق فضلا عن ان يكون بعض الطرق فيها فليس في شي من ذلك
ان الباري سبحانه تعالى لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث
وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة لا بنفي ولا اثبات فكيف يكون الايمان بالرسول مشتملا على ما
لم يذكره الرسول لم يخبر به ولا جعل الايمان به موقوفا عليه الخامس ان هذه الطرق
الثلاث طريق حدوث الاجسام مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا وامتناع كونه لم يزل متكلما
بمشيئته بل جميعها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا ومعلوم ان اكثر العقلاء من المسلمين
وغير المسلمين ينازعون في هذا ويقولون ان هذا قول باطل واما القول بامكان الاجسام فهو مبني على ان
الموصوف ممكن بناء على ان المركب ممكن وعلى نفي الصفات وهي طريقة احدثها ابن سينا وامثاله ولم
من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية وهي اضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة وطريقة امكان صفات
الاجسام مبنية على تماثل الاجسام واكثر العقلاء يخالفون في ذلك وفضلاؤهم معترفون بفساد
ذلك كما قد ذكرنا قول الاشعري والرازي والامدي وغيرهم واعترافهم بفساد ذلك وبينا
فساد ذلك بصريح المعقول فاذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء بل فاسدة
في نفس الامر امتنع ان يكون العلم بالصانع موقوفا على طرق فاسدة ولو قدر صحتها على ان اكثر
العقلاء عرفوا الله وصدق رسوله بغير هذه الطريق علم ان العلم بالسمع ليس موقوفا على صحتها
فلا يكون القدح فيها قدحا في اصل السمع السادس ان يقال اذا قدر ان السمع موقوف على العلم
بانه ليس بجسم فلا نسلم ان نفي الصفات التي جاء بها القران والسنة خالفوا موجب العقل فان عموم
مما يثبتونه من الصفات لقول سائر من ينفي الجسم ونفي سائر الصفات فاذا كان نفي كل الصفات
او بل يقولون انه حي عليم قدير ليس بجسم ويقول اخرون انه حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة
بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام وليس بجسم امكن هؤلاء ان يقولوا في سائر الصفات
التي اخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات واذا امكن المتفلسف ان يقول هو موجود
عاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذة وهذا كله شي واحد
وهذه الصفة هي الاخرى والصفة هي الموصوف واثبات هذه الامور لا تستلزم التجسيم
امكن مثبتي الصفات ان يقولوا هذا وما هو اقرب الى المعقول من هذا فلا يقول من نفى

شيئا مما اخبر به الشارع من الصفات ونقول انه موافق للمعقول لا ونقول لمن اثبت ذلك ما هو ابين ما في المعقول منه وهذه جملة سنبين ان شاء الله تفصيلها وبيان ان كل من اثبت ما اثبت الرسول ونفى ما نفاه كان اولى بالمعقول الصريح كما كان اولى بالمنقول الصحيح وان من خالف صحيح المنقول فقد خالف ايضا صريح المعقول وكان اولى بمن قال تعالى فيه وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فان قيل قول القائل ان الاسلام لم يدع الناس الى اثبات الصانع بهذه الطريقة طريقة الاعراض وحدوثها ولزومها للاجسام وان ما لم يسبق الحادث فهو حادث للمنازعين فيه مقامان احدهما منع هذه المقدمة فانه من المعروف عند كثير من العلماء يقول ان هذه الطريقة هي طريقة ابراهيم الخليل وانه استدل على حدوث الكوكب والشمس بالافول والافول هو الحركة والحركة هي التغير فلزم من ذلك ان كل متغير محدث لانه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا اول لها وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب ان يكون محدثا فهذه الطريقة التي سلكناها هي طريقة ابراهيم الخليل وهذا مما ذكره خلق من النفاة مثل بشر المريسي وامثاله ومثل ابن عقيل وابو حامد والرازي وحكي عن هؤلاء وامثالهم ان القران قد دل على انه ليس بجسم لانه احد والاحد الذي لا ينقسم وهو واحد والواحد الذي لا ينقسم ولا يتجزأ والصمد الذي لا جوف له فلا يتخلله غيره والجسم يتخلله غيره ولانه قد قال ليس كمثله شيء والاجسام متماثلة فلو كان جسما لكان له مثل واذا لم يكن جسما لم يتصف بما يختص بالجسم وبعضهم يقول ينفي لوازم الجسم ولكن يجيد فانه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولكن يلزم من نفيه نفيه كلا وملزومات الجسم فانه يحتج بنفيها على نفي الجسم فيحتج بذلك من يسلم كونه جسما ثم من نفى العلو والمباينة يقول العلو يستلزم كونه جسما ومن نفى الصفات الخبرية يقول اثباتها يستلزم التجسيم ومن نفى الصفات مطلقا قال ثبوتها يستلزم التجسيم وانصافا بالتجسيم نفي لانه يقتضي القسمة والتركيب فيحتج بنفي ذلك على نفي كونه مركبا من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل ومن المادة والصورة ومن الجواهر المفردة ومن الذات والصفات وبعده الجملة هي مما يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا والمقصود هنا ان السمع دل على نفي هذه الامور والرسل نفت ذلك وبينت الطريق العقلي النافي لذلك وهو نفي التشبيه تارة واثبات حدوث كل متغير تارة ثم انه لما قال هؤلاء ان الافول هو الحدوث والافول هو التغير قال ابن سينا واتباعه من الدهرية على هذا وقالوا ما سوى الله ممكن وكل ممكن فهو آفل فالافل الا الله لا يكون واجب الوجود وجعل الرازي في تفسيره هذا الهذيان من اسرار الخليل وقد يقول هو وغيره كل آفل متغير وكل متغير محدث فيستدلون بالتغير على الامكان كما استدل الاكثرون من هؤلاء

بالتغير

بالتغير على الحدوث وقيل من هؤلاء نقول هذه طريقة الخليل المقام الثاني ان يقال نحن نسلم ان الاسلام لم يدع الناس بهذه الطريقة ولا نسلم انه ليس بجسم وهذا قول محققي طوائف النفاة وائمتهم فانهم يعلمون ويقولون ان النبي لم يعتمد على طريقة ماخوذة عن الانبيا وان الانبياء لم يدلوا على ذلك لا نصا ولا ظاهرا ويقولون ان كلام الانبيا انما يدل على الاثبات اما نصا واما ظاهرا لكن قالوا اذا كان العقل قد دل على النفي لم يمكنا ابطال مدلول العقل ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا انما يمكن اثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريقة يقولون انما يمكن العلم بحدوث العالم واثبات الصانع والعلم بانه قادر حي عالم وانه يجوز ان يرسل الرسل ويصدق الانبيا بالمعجزات الا بهذه الطريقة كما يذكر ذلك ائمتهم وحذاقهم حتى متاخريهم كابي الحسين البصري وابي المعالي الجويني والقاضي ابي يعلى وغيرهم فاذا علمنا بعد ذلك ان الاسلام لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه ان الرسول صلى الله عليه وسلم احال في معرفة الله على العقل واذا علموا ذلك فحسدهم في نصوص الانبياء اما ان يسلكوا مسلك التاويل ويكون القصد بها ازالة المتشابهة تكلفهم استخراج طرق التاويلات واما ان يسلكوا مسلك التفويض ويكون انزال الفاظ يعقلونها وتدبروا لم يفهم احد معانيها ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون ان الرب جسم عظيم وان المعاد فيه لذات جسمانية وان كان يعتقد الامر بخلافه لانهم اما ان يقال ان الانبياء لم يعلموا ذلك واما ان يقال علموه ولم يبينوه بل اظهروا خلاف الحق للمصلحة فيقال في الجواب اما من سلك المسلك الاول فجوابه من وجوه احدها ان يقال له اذا كانت الادلة السمعية الماخوذة من الانبيا دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها وعلى نفي ما ينفونه من الصفات فحينئذ يكون الادلة السمعية المثبتة لذلك قد عارضت هذه الادلة فيكون السمع قد عارضه سمع اخر وان كان احدهما موافقا لما يذكرونه من العقل وحينئذ فلا يحتاجون ان ينسوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه وجعلتم فيه اراء الرجال مقدمة على ما انزله الله وبعث به رسله وفتحتم بابا لكل طائفة بل لكل شخص ان يقدم ما يراه بمعقوله على ما بعث الله به رسوله بل قد يكون هذا ان احدا لا يثق بشيء يخبر به الله ورسوله اذ جاز ان يكون له معارض عقلي لم يعلمه المخبر ولهذا كان هذا القانون لا يظهره احد من الطوائف المشهورين وانما كان بعضهم يبطنه سرا وانما اظهره لما ظهر كلام الملاحدة اعداء الرسل الوجه الثاني ان يقال كل من له ادنى معرفة بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار ان النبي صلى الله عليه وسلم

لم يدع الناس بهذا الطريق الاعراض ولا نفي الصفات اصلا لا نصا ولا ظاهرا ولا
ذكر ان الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له او انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا ذكر
ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي ولا ما يراد فيه من الالفاظ
ولا ذكر امتناع دوام الحوادث في الماضي والمستقبل او في الماضي لا نصا ولا ظاهرا ولا ان
الرب صار الفعل ممكنا له بعد ان لم يكن ممكنا ولا انه صار الكلام ممكنا له بعد ان لم يكن ممكنا
ولا ان كلامه ورضاه وغضبه وبغضه ونحو ذلك امور مخلوقة بائنة عنه وامثال
ذلك مما يقوله هولاء لا نصا ولا ظاهرا بل علم الناس خاصتهم وعامتهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يذكر ذلك اظهر من علمهم بانه لم يحج بعد الهجرة الا حجة واحدة وان القران لم يعارضه احد
وانه لم يفرض صلاة الا الصلوات الخمس وانه لم يكن يوخر صلاة النهار الى الليل وصلاة
الليل الى النهار وانه لم يكن يوذن له في العيدين والكسوف والاستسقا وانه لم يفرض دين
الكفار لا المشركين ولا اهل الكتاب قط وانه لم يسقط الصلوات الخمس عن احد من العقلا
وانه لم يقاتله احد من المومنين به لا اهل الصفة ولا غيرهم وانه لم يكن يوذن بمكة ولا كان
بمكة اهل صفة ولا كان بالمدينة اهل صفة قبل ان يهاجر الى المدينة وانه لم يجمع اصحابه قط
على سماع كف ولا دف وانه لم يكن يقصر شعر كل من اسلم او تاب من ذنب وانه لم يكن يقطع كل من
سرق ولا يقتل كل من شرب وانه لم يكن يصلي الخمس اذا كان صحيحا الا بالمسلمين لم يكن يصلي الفرض
وحده ولا في الغيب وانه لم يحج في الهوا قط وانه لم يقل رايت ربي في اليقظة يعني لا ليلة المعراج
ولا غيرها ولم يقل ان الله ينزل عشية عرفة الى الارض وانما قال انه يدنو الى السما الدنيا عشية
عرفة فيباهي الملائكة بالحاج ولا قال ان الله ينزل ليلا الى الارض وانما قال ينزل الى سما
الدنيا وامثال ذلك مما يعلم العلما باحواله علما قطعيا انه لم يكن ومن روى ذلك عنه او احد
يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار كما يعلمون بطلان قول سائر السوفسطائية
وان لم يستعملوا حل شبههم وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق واخبر الامة بنفي قول نفاة
الصفات كان لابد معلوما بالاضطرار انه لم يعلم لذلك مما ذكر هذه الامور المبتدعة عنه
واصحابه وهذا يسلمه ادنى من له خبرة باحوال الرسول فضلا عن المتوسطين فضلا عن العارفين
له العالمين باقواله وافعاله الوجه الثالث ان يقال جميع ما ذكرتم من اقوال الانبيا
انها تدل على قولكم فلا دلالة في شي منها من وجوه متعددة وذلك معلوم بمسائل منها ما يدل على
نقيض قولكم وهو مذهب اهل الاثبات وهذا عامة ما يحتج به اهل الباطل من الحجج لا سيما السمعية
فانها انما تدل على نقيض قولهم اما قصة ابراهيم الخليل فقد علم ما بين اهل اللغة والمفسرين ان

الافول

الافول ليس هو الحركة سواء كانت حركة مكانية وهي الانتقال او حركة في الكم كالنمو
او في الكيف كالتسود والتبيض ولا هو التغير فلا يسمى في اللغة كل متحرك او متغير افلا
ولا يقال للمصلي او الماشي انه افل بل ولا يقال للمتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار
الشمس انه افول ولا يقال للشمس اذا اصفرت انها افلت وانما يقال افلت اذا غابت
واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب ان افل بمعنى غاب وقد
افلت الشمس تافل وتافل افولا اي غابت ومما يبين هذا ان الله ذكر عن الخليل انه لما راى
كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل
قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر
فلما افلت قال يا قوم اني بري مما تشركون ومعلوم انه لما بزغ القمر والشمس كان في
بزوغه متحركا وهو الذي يسمونه تغيرا فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد
قال ذلك من حين راه بازغا وليس مراد الخليل بقوله هذا ربي اي هذا رب العالمين ولا ان
هذا هو القديم الازلي الواجب الوجود الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ولا كان قومه
يعتقدون هذا حتى يرد عليهم على فساده ولا اعتقد هذا احد يعرف قوله بل قومه كانوا مشركين
يعبدون الكواكب والاصنام ويقرون بالصانع ولهذا قال الخليل افرايتم ما كنتم تعبدون انتم
واباوكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين وقال انني برا مما تعبدون الا الذي فطرني فانه
سيهدين وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ
الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويسجدون له كما هو عادة عباد الكواكب ومن
يطلب تسخير روحانية الكواكب وهذا مذهب مشهور ما زال عليه طوائف من المشركين الى
اليوم وهو الذي صنف فيه السر المكتوم من المصنفات وغيره فاين قال المنازع ان الخليل انما اراد ان
هذا رب العالمين قيل يكون اقرار الخليل حجة على فساد قولكم لانه حينئذ يكون مقرا بان رب
العالمين قد يكون متحركا منتقلا من مكان الى مكان متغيرا وانه لم يجعل هذه الحوادث منافية
لوجوده وانما جعل المنافي لذلك افوله وهو مغيبه فيمكن نقض الخليل الى ان يكون
حجة عليهم اقرب من ان يكون حجة لهم ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه وايضا فمن ذلك قول
من جعل الافول بمعنى الامكان وجعل كل ما سوى الله افلا مع كونه قديما ازليا حتى جعل
السموات والارض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال افلة وان افولها
وصف لازم لها اذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها فهذا مع كونه افترا على اللغة والقران
افترا ظاهرا يعرفه كل احد كما افترى غيره ذلك من تسمية القديم الازلي محدثا وتسميته مصنوعا

فقصة الخليل حجة عليهم فإنه قال لما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ولما رأى الشمس بازغة
قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلا وكون الشمس
والقمر والكواكب دليلا سوى الله ممكنا هو وصف لازم له لا يحدث له بعد أن لم يكن وهم
يقولون إمكانه من ذاته ووجوده من غيره بناء على قولهم في الفرق في الخارج بين وجود الشيء وذاته
فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود ولو قال فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال
لا أحب الموجودين أو المخلوقين لكان هذا أشبه بما قصدوا إذ لم يقل ذلك فكيف إذا قال
فلما صارت ممكنة وهي لم تزل ممكنة وإنما هي من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل
الوجود والعدم مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها وحينئذ فلا يكون كونها ممكنة له ليس
بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم وأما قولـــــه القائل كل متحرك
محدث أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق
العقلاء بل من يدعي صحة ذلك يقول إنها لا تعلم إلا بالنظر الخفي ومن ينازع في ذلك يقول إنها باطلة
عقلا وسمعا ومثل من جعل هذه في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه فهو بمنزلة من يدعي فيها في
عامة كتبه وأما قوله كل متغير ممكن أو محدث فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة مثل
استحالة الصحيح إلى المرض والعادل إلى الظلم والصديق إلى العداوة فإنه يحتاج في إثبات هذه
الكلية إلى دليل وإن أراد بالتغير معنى الحركة أو قيام الحوادث مطلقا حتى يسمي الكواكب حين بزوغها
متغيرة ويسمي كل متكلم ومتحرك متغيرا فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل فيه على دعواه وأما
استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحدا أو واحدا على نفي الصفات التي سموه على نفي التجسيم فيقال
لهم ليس في كلام العرب بل ولا عامة أهل اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحدا أو لا
تسمى أحدا في النفي والإثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا وأحدا
حتى أطلقوا لذلك وحيدا قال الله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وهو الوليد بن المغيرة
وقال تعالى فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف فسماها
الله تعالى واحدة وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات بل جسم حامل للأعراض وقال
تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وقالت إحداهما يا أبت
استأجره وقال أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى فإن بغت إحداهما على الأخرى
وقال تعالى ولم يكن له كفوا أحد وقال قل إني لن يجيرني من الله أحد وقال ودخل
معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا إن له أبا شيخا كبيرا فخذ
أحدنا مكانه وقال فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه

أحدا

أحدا أما كون لفظ أحد لا يقال على ما قامت به الصفات بل ولا على شيء من الأجسام
التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة لم يكن في غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم
من يدخل في لفظ أحد لم يكن بهذا أشبه من المعاني بالرب الأعمى الذي لا وجود له ولم يكن في الموجودات
ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه لم يكن كفوا لله ولهذا قوله ولا يشرك به أحدا وكذا قوله ولا
يشرك بعبادة ربه أحدا فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم وكل مخلوق جسم منقسم لم يكن
في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد فيكون التقدير ولا يشرك به ما لم يوجد ولا يشرك به ما لا
يوجد وإذا كان المراد النفي العام وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمى أحد ويقال
إنه أحد الرجلين ويقال للمرأة إحدى المرأتين ويقال للمرأة واحدة وللرجل واحد ووحيد علم
أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم
الحامل للأعراض ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا بل ولا عرف منهم أنهم
لا يستعملونه إلا في غير الجسم بل ليس في كلامهم ما استعملوه في غير ما يسمونه هو لا جسما
فكيف يقال لا يدل إلا على ما يعرفونه ولم يعرف استعماله إلا في المعنى الذي أخرجوه منه
الوجودي دون المعنى الذي خصوه به وهو العدمي وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن
أبلغ من هذا ولهذا لما سمي الصمد لم يقل الصحابة أنه الذي لا جوف له ما يدل على أنه ليس
بموصوف بالصفات بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة في غير هذا
الموضع وكذا قوله ليس كمثله شيء وقوله هل تعلم له سميا ونحو ذلك فإنه لا يدل على نفي الصفات
بوجه من الوجوه بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه وأما احتجاجهم
لنفيهم الأجسام بما يعلم معناه إن كان حقا فهو مما يعلم بالعقل ليس فيه أن اللغة التي نزل
بها القرآن يطلق لفظ المثل على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول إن السماء مثل
الأرض والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال والجبال مثل البحار والبحار مثل التراب
والتراب مثل الهواء والهواء مثل النار والنار مثل الشمس والشمس مثل الإنسان والإنسان
مثل الفرس والحمار والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان والرمان مثل الذهب والفضة
والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا
في المقدار بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر
ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر بل ولا أنهما إن
كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر بل
اللغة التي نزل بها القرآن تسمي الإنسانين مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام

جنس ما يقال له جسم مولد عنصري بل ما يقال له جسم فلكي وغير فلكي والله تعالى إنما أرسل الرسول بلسان
قومه وهم قريش خاصة ثم العرب عامة لم ينزل القرآن بلغة من قال إن الأجسام متماثلة حتى يحمل القرآن على
لغة هؤلاء لو كان ما قالوه في العقل صحيحا فكيف وهو باطل في العقل كما قد بسطناه في موضع آخر إذ
المقصود هنا بيان أنهم ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقضهم لا ما يعاضده ولذلك الكفؤ
لحسان بن ثابت رضي الله عنه   أتهجوه ولست له بكفء   فشركما لخيركما الفداء   فقد تبين أن
كون لفظ الجسم إن كل ما هو جسم فإنه جنس متحرك بالإرادة ناطق ولكن النصوص الإلهية لما دلت
على أن الرب تعالى ليس له كفو في شيء من الأشياء ولا مثل له في أمر من الأمور ولا ند له في أمر من الأمور
علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات ولا فعل من الأفعال ولا حق من الحقوق وذلك لا
ينفي كونه متصفا بصفات الكمال كما إذا قيل هو حي ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور وعليم وقدير
وسميع وبصير ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور وكان ما دل عليه السمع
مطابقا لما دل عليه العقل من نفي مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور وأما كون ما له حقيقة أو
صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا فليس في
لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ المثل على مثل هذا وإلا لزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل
موصوف وكل ما له حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة وكل ما له قدر مماثلا لكل ما له قدر وذلك يستلزم أن
أن كل موجود مماثلا لكل موجود وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل فإنه يستلزم
التماثل في جميع الأشياء فلا يبقى شيئان يختلفان عموما بل قط وحينئذ فيلزم أن يكون الرب تعالى
مماثلا لكل شيء فلا يكون نفي مماثلة شيء من الأشياء له وذلك مناقض للسمع والعقل فصار حقيقة قولهم في
نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له فهم فيما قصدوا يخالفون الشرع والعقل الوجه
الرابع أن يقال غاية هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم فتلك
ليست كافية بالضرورة بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس في القرآن ما يدل عليها البتة فإذا
قدر أن الأفول هو الحركة فليس في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن
وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها وأن ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادث وليس في القرآن امتناع حوادث لا أول لها بل ليس في القرآن أن الجسم الاصطلاحي
مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام أو من المادة والصورة وأن كل جسم فهو منقسم
ليس فيه ما يدل على ذلك بل ولا في لغة العرب ولا أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو ما له مقدار
فهو جسم وأن كل ما يشار إليه في ذلك فهو مثل لغيره في الحقيقة ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى
وزاده بسطة في العلم والجسم وفي قوله وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وقد قال أهل اللغة إن الجسم
هو البدن قال الجوهري في صحاحه قال أبو زيد الجسم الجسد وكذلك الجسمان والجثمان قال وقال
الأصمعي الجسم والجثمان الجسد ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ الجسم من هذا المعنى الخاص
إلى ما هو أعم منه فسموا الهواء ولهيب النار جسما وهذا لا تسميه العرب جسما كما لا تسميه جسدا

وبدنا

وبدنا ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه وقد يراد به غلظه كما يقال لهذا الثوب
جسم ولذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا وتارة هذا ويفرقون بين
الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهيولى وبين الجسم الطبيعي الموجود وهذا مبسوط
في موضع آخر والمقصود هنا أنه لو قدر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ولم يذكر في القرآن إلا واحدة
لم يكن قد ذكر الدليل إلا أن يكون الباقي واضحات ... يفتقر إلى مقدمات خفية فإنما يذكر للمخاطب
من المقدمات ما يحتاج إليه دون ما لا يحتاج إليه ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة وأن الأجسام
مستلزمة للأعراض الحادثة وأن الحوادث لا أول لها من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية لو
كانت حقا وهذا ليس في القرآن بيان شيء منها لكن الأجسام مستلزمة للحوادث ظاهر بين لا بد للجسم
من الحوادث وكون الحوادث لا أول لها ظاهر بل هذا معلوم بالضرورة كما ادعى ذلك كثير من نظار
المتكلمين وما لو ادعى يعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
فإن ما لا يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها بل إما معها وإما بعدها وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو
بعدها لم يكن إلا حادثا فإنه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحوادث وكان خاليا منها وسابقا
عليها وقيل مثل هذه المقدمات وأمثالها هي مما غلط كثير من الناس فيها لما يكون لفظها مجملا يتناول
حقا وباطلا وأحد نوعيها معلوم صادق والآخر ليس كذلك فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم
كما في لفظ الحادث والممكن والمتحيز والجسم والجهة والحركة والمركب وغير ذلك من الألفاظ
المشهورة بين النظار التي كثر منها نزاعهم وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعا مختلفة إما بطريق
الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع فإذا فسر
المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد فإذا قيل نحن نعلم بالاضطرار
أن ما لا يسبق الحوادث وما لا يخلو منها فهو حادث فهذا صدق فيما يفهمه من هذا اللفظ
ومحل النزاع ليس من ذلك كلفظ القديم إذا قال قائل القرآن قديم وأراد به أنه نزل من
أكثر من ستمائة سنة وهو القديم في اللغة أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول
القرآن فإن هذا مما لا نزاع فيه وكذلك إذا قال غير مخلوق وأراد به أنه غير مكذوب فإن هذا
مما لم ينازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل وكذلك إن قال القائل إذا قال ما
لا يسبق الحوادث فهو حادث فله معنيان أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المعينة
أو المحصورة أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء فإذا قدر أنه أريد بالحوادث ما له ابتداء
واحدا كان أو عددا فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يخل من هذا لا يكون قبله بل لا يكون إلا معه
أو بعده فيكون حادثا وهذا مما لا نزاع فيه عاقلان تبينا أنهما يعقلان وليس هذا مورد النزاع
ولكن مورد النزاع ما لم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة هل هو حادث وهو مبني على

وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا وهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد
شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء وهل يمكن أن يكون الرب متكلما لم يزل يتكلم إذا شاء ويكون كلماته
لا نهاية لها لا ابتداء ولا انتهاء كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له
بل هو الأول الذي ليس قبله شيء وهو الآخر الذي ليس بعده شيء فهو القديم الأزلي الدائم الباقي
بلا زوال فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن ولا يكون كلامه
مخلوقا منفصلا عنه ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ولم يزل
كذلك ولا يزال كذلك هذا مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم في ذلك
والفلاسفة يقولون إن الفلك بعينه قديم أزلي لم يزل متحركا لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة
ومعلوم أن هذا مخالف لعقولهم ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب كما قد بيناه
لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا أو قادرا على الفعل فإن هذا أمر قد يشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا
وأما كون السموات والأرض مخلوقة محدثة بعد العدم فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار
كأرسطو وأتباعه وأما جمهور الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ومع
المجوس وغيرهم ومع أهل الكتاب وغيرهم فهم متفقون على أن السموات والأرض وما بينهما مخلوق محدث بعد
أن لم يكن ولكن تنازعوا في مادة ذلك هل هي موجودة قبل هذا العالم وهل كان قبله مدة ومادة أم هو
أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة فالذي جاء به القرآن والتوراة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها
مع أئمة أهل الكتاب أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله كما أخبر في القرآن أنه
استوى إلى السماء وهي دخان أي بخار فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره
كالعرش والماء كما قال تعالى وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء وخلق ذلك
في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر كما أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام والشمس
والقمر هما من السموات والأرض وحركتهما بعد خلقهما والزمان المقدر بحركتهما وهو الليل والنهار
التابعان لحركتهما إنما حدثا بعد خلقهما وقد أخبر الله تعالى أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في
ستة أيام فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر وهذا مذهب
جماهير الفلاسفة يقولون إن هذا العالم مخلوق محدث وله مادة متقدمة عليه لكن يحكى عن بعضهم
أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية وهذا أيضا باطل كما قد بسط في غير هذا الموضع فإن المقصود
هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع فإن من قال إن إبطال حوادث
لا أول لها قد دل عليه قوله وكل شيء خلقه عنده بمقدار وقوله أحصى كل شيء عددا فيقال هو لو
كان حجة لكان حجة لا يصلح أن يحال عليها لمعنى ما دل عليه الصفات فإن بالمتقدمين ليسوه
خلقه وهذا لو قدر أنه دليل صحيح فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كان حجة مثل أن
يقال هذا يستلزم إبطال حوادث لا أول لها وذلك يستلزم حدوث الجسم لأن الجسم لو
كان قديما للزم حوادث لا أول لها لأن الجسم يستلزم الحوادث فلا يخلو منها لاستلزامه

الالوان

الألوان أو الحركات أو الأعراض ثم يقال بعد هذا أو سائر الصفات تستلزم كون الموصوف
جسما وهذه سلوكها غامض من غاياتها تثبيته أن الله تعالى فكيف وقوله أحصى كل شيء عددا
لا يدل على ذلك فإنه سبحانه وتعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين
ألف سنة وقال وكل شيء أحصيناه في إمام مبين فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل
محدود فقد أحصى المستقبل المعدوم كما أحصى الماضي الذي وجد ثم عدم ولفظ الإحصاء
لا يفرق بين هذا وبين هذا فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة في الآية وإن
قيل بل أحصى المستقبل شيئا بعد شيء جملة بعد جملة لم يكن في الآية حجة فإنه يمكن أن يقال في الماضي
كذلك ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ليس الغرض هنا إلا القول
فهل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته
ومما يشبه هذا إذا قيل العالم حادث أم ليس بحادث والمراد بالعالم
في الاصطلاح هو كل ما سوى الله فإن هذه العبارة لها معنى هو الظاهر المعروف عند عامة
الناس أهل الملل وغيرهم ولها معنى في عرف المتكلمين وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثا فالذي
يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن وأن الله وحده
هو القديم الأزلي ليس معه شيء قديم تقدمه بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن فهو المختص بالقدم
كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب
عبد له وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى
وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم والمعنى الثاني أن يقال إنه لم يزل الله
لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك بل يقال إن كونه لم يزل
متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته بل لم يزل قادرا هو ممتنع وإنه يمتنع وجود حوادث لا أول
لها فهذا المعنى هو الذي يعنيه أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم وقد
حكوه عن أهل الملل وهو بهذا المعنى لا يوجد لا في القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء لا التوراة
ولا غيرها ولا في حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان
الله عليهم أجمعين والمعنى الثالث الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله قالوا نقول
العالم محدث أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته فلم يزل معها وسموا هذا الحدوث الذاتي وغيره
الحدوث الزماني والتعبير بلفظ الحدوث بهذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات لا العرب
ولا غيرهم إلا عن هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى والقول بأن العالم محدث بهذا
المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ولا أئمة من الأمم العظيمة ولا الطائفة من الطوا

يف

المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس حتى كان أهل بدعة على هذا القول وإنما
يقول هذا طوائف قليلة مغمورون في الناس وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة
كابن سينا وأمثاله وقد يحكون هذا القول عن أرسطو وقوله الذي في كتبه أن العالم قديم وجمهور
الفلاسفة قبله كانوا يقولون إنه محدث ولم يثبت في كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته وإنما
أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى بغيرها كما
جعله الفارابي وغيره ثم جعلها بعض المتأخرين آمرة للفلك بالحركة لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك المعشوق
للعاشق وإن كان لا شعور له ولا قصد وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار كما فعل ابن رشد وابن سينا
جعلوه موجبا بالذات لما سواه وجعل ما سواه ممكنا بنفسه الوجه الخامس أن يقال ما ذكرتم أن السمع
إن دل على أن الله ليس بجسم فهذا اللفظ بتمامه ليس من نص الصفات او التوهم وسعه بعضهم
وسوغ فيه بعضهم ويفصل القول فيه بعضهم ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي فنقول ليس في
النفي ما يدل على انتفاء شيء مما أحد من معاني الصفات أو الأسماء ولا يدل على تنزيهه سبحانه عن فيه
شيء من المعاني التي يسميها نفاة الصفات تجسيما ويسميها يقول له المثبت فهل فيها
اسمه من الصفات والأسماء التي اسمه من ذلك إن شاء على الصفات الخبرية أو العلو أو
الرؤية ونحو ذلك وقال له النافي وهذا يستلزم التجسيم والتشبيه لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا
الجسم قال له المثبت ولا يعقل ما له حياة وقدرة وسمع وبصر وإرادة وكلام إلا ما هو جسم فإذا
جاز لك أن تثبت هذه الصفات وتقول الموصوف بها ليس بجسم جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك
الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم فإن قال له هذه معاني وتلك أعراض قال له الرضا والبغض
والغضب والحب والبغض معان وإن قلت اليد والوجه وإن كانا أبعاضا فالسمع والبصر والكلام أعراض
لا تقوم إلا بجسم فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس جسما جاز لي إثبات هذه
مع أنها ليست أبعاضا فإن قال فأنا لا أثبت شيئا من الصفات قال فإنه أثبت الأسماء فإنه يقول هو
هو حي عليم قدير ولا يعقل حيا عليما قديرا إلا الأجسام ويقول إنه ليس بجسم فإذا جاز أن تثبت مسمى
هذه الأسماء ليس بجسم مع أن هذا ليس معقولا لك جاز لي أن أثبت موصوفا بهذه الصفات وإن كان
هذا غير معقول لي فإن قال الملحد أنا أنفي الأسماء والصفات قيل له إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود
معلول مصنوع له صانع فعله أو تقول هو قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع فإن
قلت بالأول فصانعه إن قلت هو جسم فقد نقضت نفيك وإن قلت ليس هو بجسم وأنت لا
تعرف فاعلا إلا الأجسام كان لمنازعك أن يقول هو حي عليم ليس بجسم وإن كان لا يعرف وقد أثبت
فاعلا صانعا ليس بجسم وهذا لا يعقل في الشاهد فإذا أثبت حيا فاعلا ليس بجسم وأنت لا تعرف
فاعلا إلا الأجسام كان لمنازعك أن يقول هو حي عليم ليس بجسم وإنه لا يعرف حيا عليما إلا الأجسام
بل يقول إنه يثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه وإن قال الملحد بل هذا العالم المشهود قديم
واجب بنفسه غني عن الصانع فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم حامل للأعراض

متحيزا

متحيزا في الجهات تقوم به الأكوان وتحله الحوادث والحركات وله أبعاض وأجزاء وكان
ما فر منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ولم يتعد بذلك إلا إنكار الأحد
الخالق وتكذيب رسله ومخالفة صريح المعقول والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين
وكفر الكافرين فقد تبين أن نفي الصفات وتسميتها تجسيما وقول القائل ليس بجسم لا يمكن أحدا أن يستدل ل
به ولا يدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من المعاني بما يرد كل من يسلم التجسيم لأنه لا بد أن
يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما لزمه غيره فيما نفاه وإذا كان اللازم في الموضعين واحدا
وما أجاب به هو أمكن المنازع له أن يجيب بمثله لم يمكنه أن يثبت شيئا وينفي شيئا على هذا التقدير
وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من التجسيم للواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم
نفاه فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي باستلزامه التجسيم لا يسمن ولا يغني من جوع
وأما الجواب لأهل المقام الثاني وهم محققوا النفاة الذين يقولون السمع لم يدل إلا
على الإثبات ولكن العقل دل على النفي فجوابهم من وجوه أحدها أن يقال الجواب في هذا المقام
مقصودنا أن العقل الذي به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع وقد تبين
أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي طريقة الأعراض وأن الذين آمنوا
بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق وحينئذ فإذا قدر أن معقولكم يخالف السمع لم يكن هذا
المعقول أصلا للسمع ولم يكن السمع ناقضا المعقول الذي عرف به صحته وهذا هو المطلوب
وإذا قلتم نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق أو قلتم لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق
قيل لكم أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق فقد شهدتم على
أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق التي دعت بها الأنبياء أتباعهم وإذا كنتم لا تعرفون
إلا تلك الطريق فأنتم أجهل بطرق الأنبياء وما سواها في إثبات الصانع وتصديق رسله فلا يجوز
لكم حينئذ أن تقولوا إن صدقهم لا نعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم وأما إذا قلتم إن معرفة
الله لا تكون إلا بهذه الطريق فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ونفي لا علم لكم به فمن أين
لكم أن جميع بني آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض
وحدوثها ولزومها للجسم وامتناع حوادث لا أول لها أو نحو هذا الطريق وهل الإقدام على
هذا النفي العام إلا من هو من أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته
والأسباب التي بها يعرف بها ما يعرف الناس ما لم يعرفوه وهذا النفي قاله كثير من الجهمية والمعتزلة
ومن اتبعهم وهذه حاله وهذا الذي عمدة هؤلاء الوجه الثاني أن يقال العلم بصدق الرسول
يعلم بطرق متعددة لا يحتاج إلى هذا النفي كما اعترف بذلك جمهور النظار حتى أن أمثاله حدوث

حدوث العالم اعرف الكلام النظار من المسلمين وغير المسلمين حتى موسى بن ميمون صاحب دلالة
الحائرين وهو في اليهود كابي حامد الغزالي في المسلمين يمزج الاقوال السوية بالاقوال الملفقة
وتاولها عليها حتى الرازي وغيره من اعيان النظار اعترفوا بان العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الادلة
العقلية بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسالة ثم يعلم حدوث العالم بالسمع فهولاء اعترفوا
بامكان كونها سمعية فضلا عن وجوب كونها عقلية اصلا للسمع فضلا عن كونها هي الاصل للسمع
سواها وانها مما اعترف به النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفي الجسم ولا نفي
الصفات الوجه الثالث ان يقال ان اتباع الرسل الاتباع اسعد اتباعهم لا يحصي عددهم الا
الله من غير ان يعتمدوا على هذا الطريق وهم يخبرون انهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه وظهر
منهم من اقوالهم وافعالهم ما يدل على انهم عالمون بصدق الرسول مستيقنون لذلك لا مرتابون فيه وهم
عدد كثير اضعاف اضعاف اضعاف اضعاف اولئك وقد يعلم انهم لم يجتمعوا ويتواطوا على هذه الاخبار
التي يخبرون بها عن انفسهم علما قطعيا انه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسل من غير هذه الطريق المثبتة
لنفي تلك الصفات الوجه الرابع ان يقال ليس فساد هذه الاقوال المخالفة لنصوص الانبيا
وفساد طرقها التي جعلها اصحابها براهين عقلية بل اهون عليه من بيان ان الله تعالى الوجه الخامس ان
يبين ان الادلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها بل العلوم الفطرية الضرورية توافق
ما اخبرت به الرسل لا تخالفه وان الادلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيئا من
السمع وهذا ولله الحمد قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من طوائف
النظار اهل العقليات لا يذكر احد منهم في مسالة ما دليلا صحيحا يخالف ما اخبرت به الرسل
بل يوافقه حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كارسطو واتباعه ما يذكرونه من دليل عقلي
صحيح فانه لا يخالف ما اخبرت به الرسل بل يوافقه ولذلك سائر طوائف النظار من اهل النفي
والاثبات لا يذكرون دليلا عقليا في مسالة الا والصحيح منه موافق لا مخالف وهذا يعلم به
ان المعقول الصريح ليس مخالفا للاخبار الانبياء على وجه التفصيل كما قد ذكر بيان الله تعالى في موضعه
وبين ان من خالف الانبيا فليس لهم سمع ولا عقل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله كلما القي فيها فوج
سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال
كبير وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير
ثم يذكر وجوها اخرى على بيان فساد هذا الاصل الذي توسل به اهل الالحاد الى رد ما قاله
الله ورسوله فيقول الوجه الرابع ان يقال العقل اما ان يكون عالما بصدق
الرسول وثبوت ما اخبر به في نفس الامر واما ان لا يكون عالما بذلك فان لم يكن عالما امتنع

النقاية عن